



外国民间文学理论著作翻译丛书

巫术 科学 宗教与神话

〔英〕 马林诺夫斯基 著
李 安 宅 译

中国友谊出版社



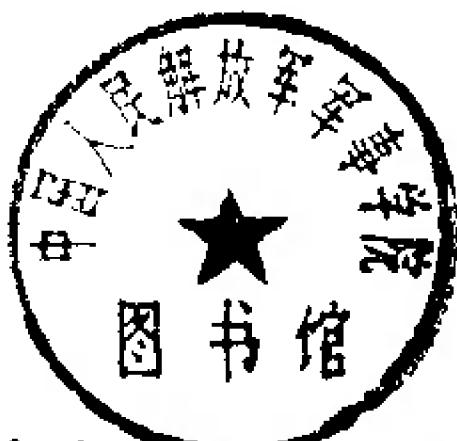
2 031 9475 6

外国民间文学理论著作翻译丛书

巫术科学宗教与神话

〔英〕马林诺夫斯基 著

李 安 宅 译



中国民间文学出版社

一九八六·北京



2 031 9475 6

责任编辑 傅 信

封面设计 马少展

巫术科学宗教与神话

中国民间文艺出版社出版

(北京西单太仆寺街39号)

新华书店北京发行所发行 天津新华印刷四厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张4.5 字数10万

1986年5月第一版 1986年5月第一次印刷

印数：1—35,000 册

书号 10029·0239 定价0.90元

出版说明

《巫术科学宗教与神话》一书，系英国著名文化人类学家马林诺夫斯基（1884—？）的论文《巫术科学与宗教》和《原始心理与神话》一书合编而成的，是作者以功能派的独特眼光和方法，研究原始社会的巫术宗教与神话等文化现象的重要著作。书中的观点和结论，自然与马克思主义的认识有相当的距离；译文今天看来也显得陈旧，但作为一种思想资料，一种对原始文化的研究与分析，仍对我们现在的民间文学、民俗学和原始文化的研究工作者有可资参考与借鉴的价值。因之，我社征得译者李安宅先生和原出版者商务印书馆的同意，利用商务1936年版本，重新排印出版此书。译者的序言，虽有评介失当之处，甚至还有明显的错误观点，但对人类学和马氏著作也做了一番简要的介绍，故此重印时仍予保留。

中国民间文艺出版社
一九八四年十月

《外国民间文学理论著作译丛》

出版缘起

自一九一八年北京大学歌谣研究会成立以来，有不少学者、专家曾致力于移植外国的民间文学和民俗学理论，以期对建立中国自己的民间文学理论体系，发展我国民间文学事业有所助益。虽然经过了六十多年前后几代人的努力，今天，我们还不敢说我们已经建立起了有中国特色的马克思主义的民间文学理论体系。

建立和建设有中国特色的马克思主义的民间文学理论体系，大抵离不开下列三个方面的工作：其一，用辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观作为指导，搜集和研究蕴藏于我国五十六个民族和十亿人口中间的各个时代所产生和流传的口头文学，整理和研究几千年间已经在各类文献、典籍中写定的各种民间创作。其二，整理和研究我国历代民间文学理论遗产，其优秀的部份应予继承和发扬。其三，面向世界，翻译和介绍外国学术界各种有代表性的民间文学的和民俗学的理论著作，作为我国民间文学理论建设的借鉴。

党的十一届三中全会以来，我国坚持对外开放和对内搞活的方针，对外开放，也包括文山举行的民间文学理论著作选题座谈会上，许多从事民间文学理论研究工作的朋友一致热切地希望由中国民间文艺研究会主持编辑出版一套《外国民间文学理论翻译丛书》。经过几个月的筹备，这个计划就要开始付诸实施了。

《外国民间文学理论翻译丛书》将包括各种不同观点和学派

的外国学者的著作，只要具有一定的学术价值，就可以入选。由于工作的急需和初创，很难一开始就有一个周密的选题计划，也很难要求译文都能达到很高的水平，请读者见谅和帮助。

一九八四年十二月十二日于北京

译 者 序

著者马林诺夫斯基(B. Malinowski)教授是伦敦大学人类学教授，是人类学的功能派开山大师之一。再译本当然抹杀了不少的风采，倘将原文与其他同类著作对读，特别是与美国人类学的著作对读，则见大手笔煞是与众不同。然而科学究竟不是文学，即在译本中知者也可较量短长；知道这样有骨有肉的论文，是不可多得的。关于著者本人，我不想再多说甚么话，因为拙译他底两性社会：父系社会与母系社会底比较（原名Sex and Repression in Savage Society，译本系改名商务出版）的时候，已经比较介绍得详细，特别是正反两面都有。

我在这里所要说的，乃是这类著作对于国内学术界的可能影响。

我们吃了中外两种八股的亏，这是谁都知道的。但八股底特征是甚么呢？不过是为说话而说话为书本而书本，并不曾针对了实在界加以直接体验的工夫而有所对策，所以充满了脑筋与笔墨的只有不自觉的二手货，而无创作力量的头手货罢了。使我们习而不察的事实，使我们有了因袭的评价的制度与思想系统，都可借着人类学给我们的比较研究，而立刻分出远近布景，立刻使我们添上一种新的眼光，养成一种透视力。这是人类学应该给我们的贡献。这贡献，不但研究社会科学的人非承受不可，即一切其他部门的学者，打算在这个时代有世界公民的资格，有洞观内外那样新国民底训练，也应该承受这种贡献——倒不必说这种贡献给

他养成的心理态度，会对于他底专门事业，不管是农工化电还是政教商贾，那种不可计量的间接帮助了。著者说得好：“人类学不只应该利用我们底心理我们底文化来研究蛮野风俗，也该利用石器时代所给我们的远近布景来研究我们自己底心理。”

译者特别关心的，自然不只是读了人类学的文字而有的可能贡献。最大的可能贡献乃在人类学底严格训练教我们所作的实地研究。实地研究，实地工作，才是针对了八股习气所下的顶门针。

国内深山远境未甚通化的初民正合乎人类学底对象，要用人类学的实地研究，不必说了；即国内一切经济落后的农村社会与垦殖过程中的边疆社会，也都不是一般抄袭了近代城市文明的社会学所可容易下手。我们不希望对于自己底社会基础——农村——有科学的认识则已，不希望对于边疆社会加以开发与巩固则已，如其希望，则必要脚踏实地的细大不遗的社会学，这等不以近代城市文明为背景的社会学，不以西洋工业化的大量生产的农村为背景的社会学，便是译者心目中的人类学，便也是这译本所提倡的人类学。

惟其人类学底发源即本实地经验，惟其社会学底发源即本哲学系统，所以今日切乎国情的学术是用人类学来经社会学之不足，来转移为学的方向。总而言之，你管这个叫社会学也好，叫人类学也好，只要用力的方向是在适当的轨道上，则是中国起死回生的要图。倘若我们仍然只是喜欢作空文章，仍然只是抄一抄人家底公式与制度，而不肯实在看看自己甚么样，不肯逼对事实来思策应，则外边多大刺激，内心多少热烈，也只有昙花一现或至于麻木了自杀了而已。为针砭我们在学术上的积病起见，本行人与外行人都可因实地研究的人类学有所收获。

我们虽然不关心名辞上的争辩，也可就着这个机会来说一说

人类学之所以为人类学，人类学之所以需要于中国。

人类学自然与考古学有关，然而我们急待解决的切要问题多得很，在国内提倡人类学的理由，不在它底考古性质，不在太平无事的所谓纯科学。这些东西不是没用地位，不过那是另一问题。这里只是说，这里所要提倡的人类学不是因为这个理由，而是因为人类学底动的方面而已。

人类学在历史发展上，一面与考古有关，一面与殖民经验有关。英、法、美各国所以发展了人类学，便是因为各有各底殖民问题。因为殖民地底实际要求而有异种文化底研究，这异种文化又偏是经济落后的，所以这种研究便是人类学。不过美国因为印第安人已被白人圈起来，久已没有文化怒潮与政治生命线的严重问题，所以美国在量上见得到的人类学是偏于骨董一方面，只有小部支流，是关心动的问题，或用人类学的方法来研究自己底文化或生力尚在的社会的。英、法两国以人类学为殖民官吏的必要课程，所以他们底人类学是充满了实际的经验与动荡中的文化线索。我们更不要忘记，墨西哥因为比较的经济落后，大与中国农民相近，所以一切设施与研究，都是人类学家底事。人类学是研究原始社会的科学，而原始社会便是经济落后的社会，并没有旁的意思。所以用人类学来研究一切经济落后的社会，是再对不过的——更不说人类学所给的远近布景在研究经济发达的社会所有的助益了。中国以农村为基础，中国底农村又不是工业化的农村，所以用人类学来研究中国农村正合适，正该加以提倡——更不用说边疆社会也同样急切，许多未同化而蔽塞在各处的初民也终需有个时期加以注意了。

这里应该附带补充一句的是：人类学除了上述的用途上的分别以外，在对象上也有一点分别，即文化人类学与体质人类学。体质人类学有人体测量一部，因为测量可有数字可记，似乎

有科学的尊严，所以一般人听见的人类学不是考古就是人体测量。而且原来的种族偏见，总相信“非吾族类，其心必异，”总以为天造地设“种”是不同的，所以人也欢迎以种为根据的报告。可是体质的测量总没有多大了不得，不但人之相异在体质者不如在文化者繁而重，即测量本身也有时而穷——都量完了又怎样？测量的体质人类学是这样意义不大，另一方面的体质人类学乃是以群或型为单位的生理学，前途虽无限量，可是专门得非一般人所可理解——非生理学专家且兼具人类趣味者不能理解，所以现在一提到人类学，与以前相反，不是体质人类学，而是文化人类学。我们心目中所要提倡的人类学，便是文化人类学。

人类学所关心的比较，不但中国本身人群众多，文化复杂，是极丰富的园地；而且中国已成了各文化底聚会地，在这里考察文化接触的现象，适应的过程，变迁的辙迹，推陈出新的可能，在在都足启发。这不只是我们自身底问题，也必大有贡献于世界——虽然我们百孔千疮的现在还谈不到那样好整以暇的态度。人类学所关心的功能，在中国这样处处需要重新估价的时候，正是要问功能所在，而用不着徒事中外新旧等空名之争辩。国内文坛上好象对于“中国本位文化”闹得很起劲。但欲这等问题不涉空虚，不钻牛角，似乎唯一的标准便在文化底功能。合乎大众物质精神各方面圆满生活之适应条件者，保而留之，攫而取之，不论古今中外，不合者，铲而除之，拒而绝之，也不论古今中外。但怎样知道这个合那个不合呢？这不是好恶喜怒的问题，不是“秀才不出门，便知天下事”的态度所可济事的；惟一的办法，纵然嫌它远水不解近渴也没有办法的办法，便在“愚不可及”地从事人类学的实地工作——一步一步一项一项地逼视着文化现象而加以分析加以衡量以使各种文化功能可以豁然显露的工作。批判的工作是这样，建设的工作也是这样。必是知道了牵动全社会结构的功能

所在与反功能所在，乃能因势利导，乃能有建设效率之可言——因为建设不是一纸文便可行得通的。

我特别要在这译本之先谈起这样大题目的缘故，不但因为我底见解是这样，可以借机发挥，尤其重要的，乃是因为这本书是在直接提倡这种方法。著者在西洋的学术界已是大声急呼，在素来不重实学，不重实地经验的中国，更有加紧提倡的必要。中国不实地便罢，不讲人类学便罢，我绝不希望中国会有一天走上美国底传统人类学底覆辙，走上为写报告而搜集材料，重量而不重质，变成骨董而无关大体的路子。

实地了，也并不是完全可靠的。我最爱著者这样一句话：“实地工作也可是头手货或二手货。”我猜想他是针对了美国一般人类学界而发的，因为他底警告正合乎美国底情形，而且美国也最反对他。他关于实地工作说：“一切的知识都是要因亲眼观察土人生活而得来丰满，不要由着不甚情愿的报告人而挤一滴一点的谈话。”

以上说完人类学对于中国的可能贡献。

至于本书底内容，不用说，的确是这等题目中人类学所有的最前锋的思想与成绩，明眼人都看得出来，用不着译者多说甚么话。这里应该说的，是原文底出处。译本所包括的上下两编，在原文并非一齐出版。上编“巫术科学与宗教”（Magic Science and Religion），是一篇论文，见倪得罕（Joseph Needham）所编科学宗教与本体（Science Religion and Reality）一书，一九二五年麦克米兰公司（The Macmillan Company）出版。下编“原始心理与神话”（Myth in primitive psychology），乃是一个单行本，为英国心理杂志小丛书（psyche Miniatures）之一，一九二六年出版。至于译本将两者合在一起的理由，自然是因两者同类而一致；单固可存在，合则更成完璧。然而一个更

大的理由，则因为已在一九二九年将上编译了一部，至一九三一年因两性社会学的事与著者写信，顺便提到，著者复信，主张将两者并译合为一本。

至于译本底一段过程，已经说在一九二九年译了一部了。在那年暑假前，本打算赶快译完，所以托高君哲女士也帮忙，她也惠然译了一大部。但我要担任的那一部，则因为我病了一时而且继续忙着旁的事，终于不曾完成。一九三一年接著者复信时，未尝不希望毕成全功，但数年间所能作的只是零星地译了一点，整个地改了几次。去年有机会为上述对于人类学的目的到美国加省大学来攻读，看他们重骨董而不重人的空气，颇以为本书所提倡的特别要紧。本暑假机会更好，跑到美国“西南区”全北美原始文化最高的地方名租尼 (Zuñi) 者来作实地观察，以资技术上的训练并作国内工作的参考。译者因为不愿意“由着不甚情愿的报告人而挤一滴一点的谈话”，所以除了直接观察以外，利用时间，将久未毕事的译稿全盘续完。住在印第安人家里，耳濡目染，启发良多；在实地布景中来研究实地理论，也特别亲切而具会心。译程中已多按语，兹更趁齐稿之际用发所怀，且向高女士致谢。高女士所译各部虽因修缮词句以期全书一致而不可复识庐山真面，但乐观厥成，计不以唐突为怪也。

译者识：一九三五年七月二十七日于北美“西南区”租尼村印第人住宅中。

目 录

译者序

上编 巫术科学与宗教

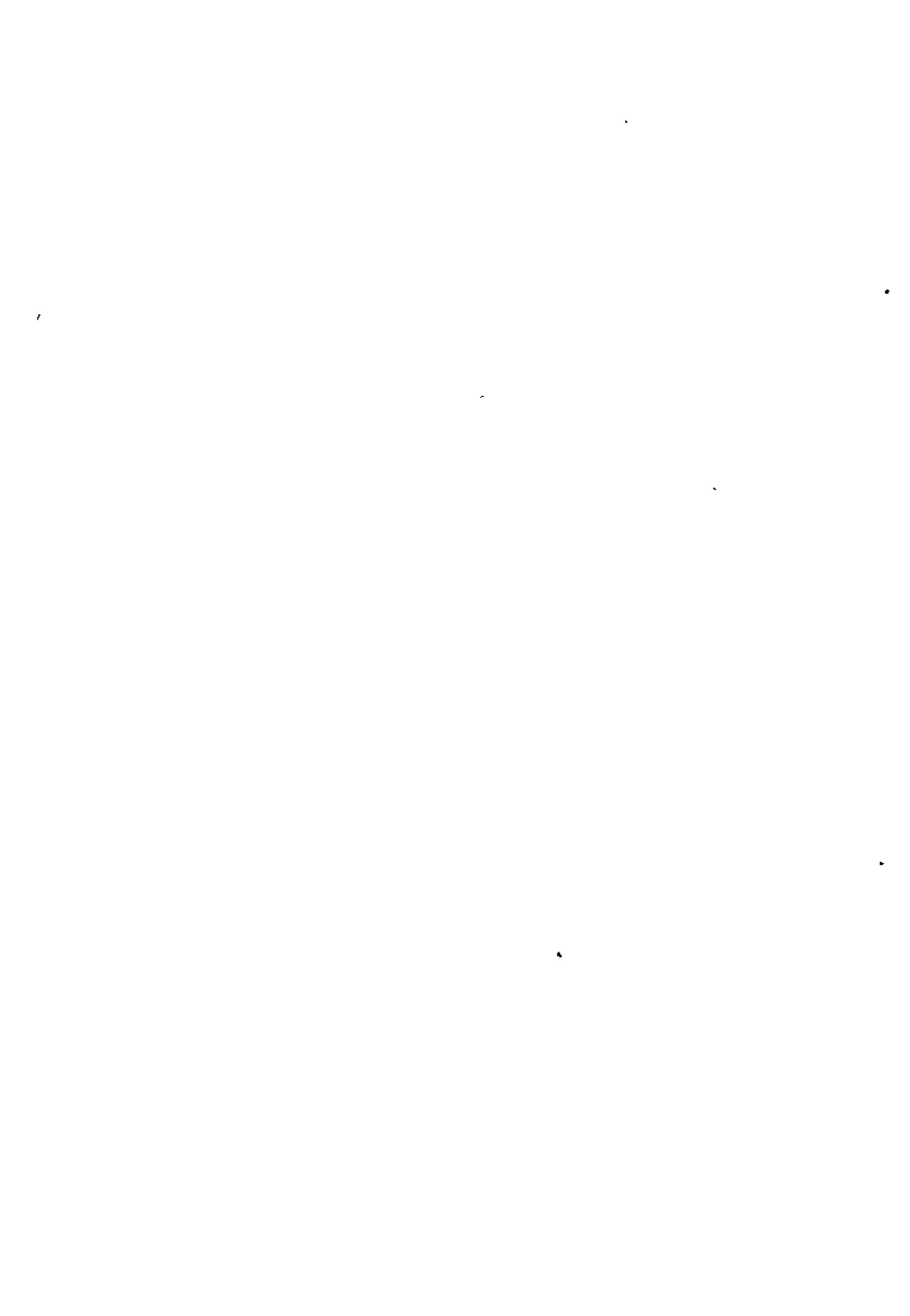
第一章 初民及其宗教.....	3
第二章 以理智胜环境.....	11
第三章 生命死亡与归宿—— 古代信仰与教仪.....	20
一 宗教底创造行为.....	21
二 原始生活所表示的天意.....	24
三 人类对天然的选择趣意.....	26
四 死亡与群体统协.....	29
第四章 原始教仪底公共性与部落性.....	37
一 社会便是上帝底实质说.....	38
二 蛮野信仰底道德效能.....	42
三 原始宗教底社会贡献与个人贡献.....	48
第五章 巫术与信力.....	52
一 仪式与咒术.....	54
二 巫术底传统.....	57
三 巫术底灵力与德能——“摩那”说.....	64
四 巫术与经验.....	66
五 巫术与科学.....	72
六 巫术与宗教.....	75

下编 原始心理与神话

第六章 神话在生活里面的地位	81
一 自然派神话学	81
二 历史派神话学	83
三 社会派神话学	83
四 “库夸乃布”或童话	86
五 “利薄窝过”或传说	90
六 “里留”或神话	91
第七章 关于起源的神话	97
一 马拉西族	102
二 路库巴族	105
三 鲁夸西西加族	106
四 鲁库拉布他族	107
第八章 死底神话与生底轮廓	111
第九章 巫术底神话	121
第十章 结论	125
附录	130

上 编

巫术科学与宗教



第一章 初民及其宗教

无论怎样原始的民族，都有宗教与巫术，科学态度与科学。通常虽都相信原始民族缺乏科学态度与科学，然而一切原始社会，凡经可靠而胜任的观察者所研究过的，都很显然地具有两种领域：一种是神圣的领域或巫术与宗教的领域，一种是世俗的领域或科学的领域。

一方面，传统行为与遵守是被土人看得神圣不可侵犯，既有寅畏的情绪，又有禁令与特律底约束。这些行为与遵守，都是与超自然力的信仰（特别是巫术信仰），弄在一起，那便是与生灵、精灵、鬼灵、祖先、神祇等观念弄在一起。另一方面，稍加思考，我们便可了然：倘于自然现象没有仔细观察，倘于自然规律没有坚固信仰，倘若没有推理能力与对于这种能力的自信，无论怎样原始的艺术与行业，便都不会发明出来，不会维持下去，且在渔猎、耕种、求食各方面，也都难有组织进行。

将宗教加以人类学研究之基础的人，当推泰勒（Edward B. Tylor, 1832—1917）。他底著名学说以为原始宗教底要点乃是有灵观（animism），乃是对于灵物的信仰；他证明着说，这宗信仰是因对于梦、异象、幻觉、中疯，及其他同类现象有了一致错误的解释。蛮野^① 哲学家或神学家一将这些现象加以思考，便要分出肉体与灵魂。灵魂既在梦中出现，又在记忆与异象里常与活人交通，且更显然影响人的命运，则在死后仍有灵魂继续存在，当很了然。这样一来，便有对于鬼物，长生不老，以及对于他世

等信仰，相因而起。然在一般人，特别是初民，是常以自己形象来想象客观世界的；动植物等既有行动的方式，而且与人有益或有害，必然也是秉赋了灵魂或精神的。初民哲学与宗教底有灵观，即以这种观察与推断为基础。这种观察与推断固属错误，然在原始不受训练的心灵当中，这是可以了解的，

泰勒对于原始宗教的见解固很重要，然因所据事实范围太小，致将初民弄得过于冥想，过于理性。晚近专家实地研究的结果，证明出来：蛮野民族关心于渔稼部落节候等事者较多，关心于梦与异象或解说中疯等事者较少；而且原始宗教的好多方面，都不容易限制在泰氏有灵观底狭小范畴以内。

近代人类学，因有傅雷兹尔(Sir James Frazer, 1854—)淹博动人的著作，最充分地表现出广阔深奥的前途。傅氏对于原始宗教举出今日人类学所急于研究的三项重要问题，那就是：巫术及其对于宗教与科学的关系，图腾制与原始信仰所有的社会学的方面，以及生长繁殖底礼教等三项问题。以下便将这三项问题，分别讨论。

傅氏底金枝 (Golden Bough) 为研究原始巫术的伟著。我们由于金枝可知有灵观不但不是原始文化底唯一信仰，而且并未占过优制的地位。初民是在一切之上要去控制自然以切实用的；然其控制方法，乃是直接去办，是用符咒仪式强迫风与气候以及动物禾稼等遵从自己底旨意。只在时间很久以后，他才见到巫术力量不能偿其所愿，于是有所戒惧或希望，有所祈祷或反抗，于是乞灵于较高能力，乞灵于魔鬼、祖灵或神祇。傅氏区别宗教与巫术的方法，便是看其自己直接去作呢？还是乞灵于神物，间接去作。巫术根据人底自信力，只要知道方法，便能直接控制自然。在这一点上，巫术近于科学。宗教是在某事上自己招认无力可施，使人超过巫术阶段，以后再与科学并行存在。巫术则在科学面前，必要退避三舍。

最近对于巫术与宗教的研究实以傅氏此说为起点。德国的普罗易斯 (preuss 1869—) 教授，英国的马罗特 (Marett, 1866—) 博士，法国的羽贝耳 (Hubert, 1872—1917) 与摩斯 (Mauss) 都已独立发表见解：一部分是批评傅氏，一部分是追踪傅氏，向前研讨。这些作家都以为科学与巫术不管怎样相近，究属大不相同。科学生于经验，巫术成于传统。科学受理论底指导与观察底修正；巫术则要不被两者揭穿，而且保有神秘的围氛，才会存在。科学向一切人公开，成为社会地方底公共福利，巫术则是神秘的，用神秘的入会仪式 (initiation) 去教训，用遗传或最少也很专私的系结去传授。科学概念依据自然力；巫术观念则原于神秘而非个人的势力。大多数初民都信这种势力，有些梅兰内西亚 (Melanesia) ② 人管它叫作摩那 (Mana)，有些澳洲部落管它叫作阿隆吉他 (Arungquitha)，许多美洲印第安人管它叫作瓦坎 (Wakan)，欧伦达 (Orenda)，或摩尼图 (Manitu)。

（译者，此等观念，第五章第三节尚要正式讨论）。有的地方没有一定名称，然在巫术流行的地方，据说都是几乎普遍的观念。根据上述作家，最原始的民族与一切低级蛮野人，都信一种超自然而并非个人的势力来运行蛮野人底一切事物，来支配圣的范围里而一切真正重要的东西。因此“前于有灵观的宗教”乃以摩那为要素，不以有灵观为要素；这与科学相异的巫术也以摩那为要素。

然尚需要解决的问题则是：甚么是摩那？甚么是这非个人的巫力，这优制一切原始信仰的势力？是一个基本观念吗？是原始心灵底内在范畴吗？能为人类心理学或初民世界中更为简要基本的质素所解说吗？对于这些问题最有独到见解的，当属已故教授杜尔干 (Durkheim, 1858—1917)。论到这些问题，就要涉及傅氏所启发的第二题目——那就是图腾与宗教所有的社会学的方面。

据傅雷兹尔底定义，图腾制“是一种密切关系，相信存于两种对象之间：一面是宗亲人群，一面是天然物或人造物；后者便是前者底图腾。”所以图腾制包括两方面：一面是社群底状态，一面是信仰实行底宗教系统。宗教一面，表示初民对于环境的关心，以及对于重要物体取得联系而且加以控制的欲望，这类物体，最普通的是动植物，其次是有用的无生物，很少是人自己底制作物。普通说，受到“图腾敬仰”的动植物，都是用作大宗食料的，不然，最少也要可食，有用，或作装饰的。这些图腾物都为图腾族底分子视为禁忌。欲使前者繁殖，后者有时奉行仪式与礼节。至于社会一面，图腾制能将部落分为更小的单位，如人类学上的母系族（clans），父系族（gentes），氏（sibs），或半族（phratries）之类。

因此，我们所见于图腾制的，不是初民对于神秘现象的玄想，乃是两项心理状态底混合：一面对于环境中最为切要的东西有实利主义的顾虑，一面对于美鸟、爬虫、危险动物之类使人想象，引人注意的东西有一种先入的意见。根据我们对于图腾心理态度的认识，原始宗教本甚近于实际，本甚近于蛮野人对于实际生活的直接趣意，不似泰勒与早期人类学家所注重的“有灵观”一方面。

图腾制对于人类学在母系族制度这个辩论题目以外，更在所有原始礼教之内表示社会方面的重要。蛮野人在实际合作与精神团结上都须直接接触团体，故其依靠团体的程度实比文明人大得好多。在图腾制与巫术及其他行事上，我们都可看到，原始教仪即与实际事物的关切不减于精神需求，则在社会组织与宗教信仰之间，当然也要亲密的关系。宗教人类学底开山罗伯尔参·司密斯（Robertson Smith, 1864—1894）已见此点，故其理论以为原始宗教“主要为地方社会底事，不是个人底事。”他这种理论，

已成为近代研究底一种指导原则。将这种理论表现得最有力量的，当推杜尔干教授。据杜氏说，所谓“宗教的”实等于“社会的。”“在大体上……一个社会只因具有超乎个人的势力，便也具有这一切足以感动神圣之念的能力因为社会对于分子就与上帝对于信徒一样”（宗教底初始形式，页二〇六）。杜氏结论，来自图腾制的研究，他以图腾为最原始的宗教形式，“图腾原则”相当于摩那与“族中上帝……不是旁的，就是族底本身。”

这些结论，奇怪而不很清楚，后面尚要加以批评，以见真理成分究有多少，用处究有多大。但在实际上，已有相当影响，典据作品与人类学混合体底几种重要书籍，已受杜氏影响不少，如哈利逊（Jane Harrison）女士与考恩福德（Cornford）君即是。

傅雷兹尔对于研究宗教的科学所介绍来的第三项题目是生长繁殖底礼教。金枝以乃米（Nemi）地方林木神祇骇人心目的神秘仪式作起点，述及形形色色的巫术宗教等信仪。这些信仪都是用以激动天地日雨等长养之力，加以控制的。由傅氏底叙述我们见到原始宗教富有蛮野生活力，粗劲而天真，以致精力充盈的结果，常有自我献祭的自杀行为。金枝底研究告诉我们：死亡与衰老对于初民的主要意义是重生底台阶；秋季丰收与冬季敛藏都不过是春季复兴底序幕罢了。许多作家已因受到金枝底兴感而申论所谓宗教底生机观（vitalistic view of religion），后起的成绩常比傅氏自己底工作分析得更详细，更正确。即如克老雷（Crawley, 1869—1924）底生命树，真耐圃（N. Van Geunep）底人生阶段底礼仪（Rites de passage），哈利逊（Jane Harrison）底几种旁的著作，都已证明信仰与礼教实乃起自人生底转机，“宗教所集中的对象，大部分是人生底重要事体，生育期、青春期、婚期与死期”（哈女士著缔摩丝——（Themis）本能需

求底紧张，情感经验底强烈，都是引到某种信仰与礼教底途径。

“艺术与宗教，都是起于不满的欲望的”。这些陈述似乎有些笼统，至其真理成分与过当成分究有多少，都留在以后再说。

原始宗教底学说，尚有两种重要贡献，但在这里，仅仅提到便是，并不加以申论，因嫌稍在人类学底主要趣意以外了。两项题目，一项是初民对于单独上帝的观念，一项是道德在原始宗教的地位。这些，不是一切研究宗教的人，不管对象怎样粗始，都要首先知道的吗？然而奇怪得很，这些问题，过去既被忽视，现在仍然是被忽视的。这个缘故，或因研究的人都在假定“起源”一定要粗始简陋，大与“发展了的形式”不同，或者以为“蛮野”人或“原始”人（初民）一定是很野蛮，很原始的。

已故安住郎（Andrew Lang, 1844—1912）曾经指出，有些澳洲土人，信仰部落的万有之父。史密特神甫（Rev. pater Wilhelm Schmidt, 1863—）也曾举了许多证据，证明此项信仰，在文化最简单的民族中间，普遍存在，既不能忽视为神话底不相干的片断，更不能误认作耶教影响底回声。据史氏说，这项信仰很足表示初始独神教底单纯形式。

道德在原始宗教里的作用，在未有探本穷流的研究以前，也曾被人忽视。这类探本穷流的研究，除了史密特底著作以外，更有两项重要作品：一项是魏斯特马克教授底道德观念底起源与发展，一项是哈蒲浩教授底演化程中的道德。

若将人类学在这些题目上的趋势加以简约的提纲，乃是颇不容易的事。大体说来，人类学对于宗教的观念，乃是日趋广阔，富有活动的余地。泰勒底时代，曾有驳斥原始民族没有宗教的谬见的需要。然在今日，我们底困难，乃是关于宗教的新发现：对于蛮野人，一切都是宗教，因为蛮野人恒常都是生活在神秘主义与仪式主义的世界里面。倘若宗教是与生命及死亡同样广狭的，倘

若宗教是起于一切“集合”行为与“个人生存底一切转机”的，倘若宗教是包括蛮野人底一切“理论”与“实际事物”的——则我们纵然难免徬徨之情，也要追问：宗教以外，尚有甚么？原始生活底“世俗”界是甚么？这是引起近代人类学底纠纷现象的第一问题。人类学包含许多矛盾见解，即在上边的提要，已经可以见到。本文第二章即将此题加以讨论，使其渐近解决的途径。

近代人类学底原始宗教包括着各式各样的不属一类的物象。在先只有庄严简单的形象，只包括有灵观、祖先、鬼灵、灵魂，以及少数拜物教的物件；后乃渐渐容纳一个稀薄，流动，无所不在的摩那；其次更放进图腾制，就象旧约上挪亚底方舟一样（不是一对一对地，而是一群一群地）载上兽类、植物、杂物、人造物等；最后又包括了人类活动与事业，以及“集合灵魂”（神化的社会）之类。这样显然不相干的对象原则等混合体，究有任何秩序或系统与否，就是本书第三章所要讨论的问题。

近代人类学更有一项不容我们怀疑的成就，就是已经认识出来：巫术与宗教不仅是教义或哲学，不仅是思想方面的一块知识，乃是一种特殊行为状态，一种以理性，情感，意志等为基础的实用态度；巫术与宗教既是行为状态，又是信仰系统；既是社会现象，又是个人经验。不过，只是有了这样认识，依然还不甚清楚，究竟社会贡献与个人贡献对于宗教有怎样的关系？这一点，即在上边两派过分的说词里面，已足见到了。另外还有一层，我们也不清楚，那就是情感与理性究竟各居几份，这一类的问题，都要留给将来的人类学去应付，这里所能作的，不过是指示几条答案与论辩的线索而已。

① *caVage*常不为野蛮，有鄙视意。但在人类学上乃是一种术语，故采今名。

以便没有情感作用，只有指事作用（关于语言底两种作用，参看I.A.Bichards: *Principles of Literary Criticism*，或译者底语言底魔力或意义学——后者在商务出版。）

② 澳洲东边千英里之遥，一群高的火山岛，包括新喀利多尼亚、斐文群岛、罗雅耳特岛、新赫布里底、所罗门岛、俾斯麦多岛海等地。参看第二章附图。

第二章 以理智胜环境

人类学历来忽视了原始知识，不曾加以研究。凡研究蛮野心理学的，都只研究初始宗教、巫术与神话。只在近来才有几位英、德、法各国的作家，起始注意蛮野人比较清醒的时候有怎样的行为。特别是雷威卜鲁（Lévy-Bruhl, 1857—）教授异想天开，足以惊人。他以为初民毫无清醒状态，而是完全不可救药地沈迷于神秘状态之中。初民不会客观一致地观察，而且缺乏抽象力；因为“根本不能推理”，所以难由经验得到好处；即最粗浅的自然律，也难想象或了解。“对于心境这样的人，没有纯粹物理的事实。”他们底心目里面，没有本体与属性底存在，也没有因果与同异。他们底心目里面只有“前于逻辑的”混沌迷信，只是充满着神秘的“主客不分”的心理，我在这里所举的见解，固以法国社会学家雷威卜鲁为主，然也包括着多数旁的著名人类学与哲学家。

然在另一方面，也不少相反的意见。迈尔士（J. L. Myres）教授曾在人类学手册（Votes and Querries）里面写了一篇文章，题曰“自然科学”，而认为蛮野人底“知识，所根据于观察的，乃颇正确清楚。”倘若这样的学者，这样的人类学家，会在这种地方说这样的话，自然会使我们增加一番考虑，不去武断地相信初民没有理性。另外一位有力的作家勾顿外则（A. A. Golden-Weiser, 1880—）博士，也曾谈及原始“发现、发明与改进”，那当然不是前于经验或前于逻辑的心灵所能办的事。他告诉我们：



“若以原始心灵对于发明只有消极的接受，乃是颇不聪明的认识。原始民族，一定常有会心，不少得心应手之妙。”这样以来，蛮野人所秉赋的心理态度，便完全与近代科学家相类了！

关于初民理智，既已流行着两种相反的意见，我们便顶好分别两个问题，以使真相易明。

第一，蛮野人具有任何理性观没有？对于环境究有任何理性的了解没有？是否真如雷威卜鲁与其学派所说，乃是完全“神秘”的答案是：任何原始社会都有很多知识宝藏。是以经验为根据，而被理性所修正的。

第二要问，原始知识可否认作初始科学？或者是与科学全不相同，仅属粗的经验，仅有实际技术的能力，而且拘守绳墨，没有理论价值？这个问题，因太近于认识论，不在人类学底范围，所以只在本章之末，稍加申论，只有暂定的答案。

研究第一问题，必要研究艺术、行业、经济事务等人生底“世俗”方面，找出一套行为，完全不与巫术宗教相同，而以经验知识与逻辑论证为根据。这样的行为，是否为传统规则所限定，是否人人都有，是否有时讨论，有时试验，以后都要见到。我们也要研究，有理与经验的行为，社会布景是否不与仪式与教礼相同。尤其要问，两种行为领域是否为土人所分别，或是知识范围常被迷信、仪式、巫术、宗教所侵吞？

我们要讨论的题目，颇嫌没有有系统可根据的观察，所以使我不得不大部分采取自己未经发表的材料。我在东部新几内亚及附近多岛海的梅兰内西亚与帕普阿梅兰内西亚诸民族之间，实地调查数年之久。他们特以盛行巫术著称，尚在使用磨光的石器时代，用他们作例来研究蛮野人之间究有经验知识与理性知识与否，当属可靠。

新几内亚东北的梅兰内西亚人（超卜连兹人）善渔业，勤于

工商，然靠园艺维持生活。所用器具只有最粗始的，一个尖头棍用以掘地，此外只是一把小斧。就用这些东西，便能收获粮食，足养繁众人口而有余。在以前的时候，浮余的粮食都任其腐烂了，现在乃运出口，以养垦殖诸民，除天赋丰饶以外，他们在农业上的成功要靠知识足以辨别土壤种类，谷性所宜，以及精敏作业底重要。既要选种择地，又要量时耕芟、种植、耘锄，并将薯蓣修蔓。凡此一切，都要清楚地知道气候与节季，作物与害虫，土壤与块茎，并且坚决地相信所知真实可靠，必要谨慎遵守。

虽然如此，一切行为之中又要掺杂上巫术，每年都在园中奉行一套定而不移的仪式。因为园艺的领袖同时就是术士，而且巫术仪式又与实地工作密切地联合着，所以肤浅的观察者每易相信神秘行为理智行为都是混在一起的；在土人心目中，两者底影响是没有分别的，是没有科学的分析的。然而实际是否如此呢？

巫术，在土人底心目中，对于园艺底兴盛，自然是不可缺少的东西。没有巫术，会有怎样结果，也没有人能够正确地说，因为土人底园子没有不曾经过巫术的。欧洲统治与耶教影响固然有了三十年了，与白人通商的关系，也有百年以上了，然这些都不足改变土人底信仰：治园而无巫术，是相信必遭各种灾殃的：或遭旱涝，或遭病霉虫蝗野彘等，反正是弄到园艺被毁而止。

然因此便谓土人将一切好的结果都归功于巫术吗？实乃大大不然。你若向土人说治园全用巫术，不要工作，他便笑你思想简单。他与你同样知道天然条件与天然原因，他以观察力量也知道这些天然势力可利用自己底智力体力来加以控制。土人底知识固属有限，然在有限范围以内则颇正确而无神秘色彩。篱若倒了，种若坏了，或被水冲，或被旱干，他都不找巫术，都在知识理性之下努力工作。然在另一方面，他底经验也告诉他，不管怎样小心谨慎，也有某种势力会在某一年意外丰收，雨旸如时，一切顺

利，害虫也不出现；另一年则有同一势力与你为难，干甚么都遭坏运。巫术就是所以控制坏运与好运的。

因此可见土人之间，是将两种领域，划分清楚的：一方面是一套谁都知道的天然条件，生长底自然顺序，一般可用篠障耘芟加以预防的害虫与危险；一方面是意外的幸运与坏运。对付前者是知识与工作，对付后者是巫术。

这样的分别，在社会布景上也有工作与仪式可寻。园艺巫师自然在实际行为上也是领袖，然其两种职务则颇分别谨严。每项巫术仪式都有单独名称，都在工作计划中有一定时间与地点，完全不与通常行为相混。有的仪式，全体群众都要参加；有的虽不必需，然也尽属公开，谁都知道举行的时间，谁都可以参加。举行仪式都择园中一定段落与段落底一定方位。举行仪式都不准工作，或以仪式时间为度，或要休息一两天。领袖指导工作的时候，非以巫师资格，乃以通常人资格；或定起工时期，或斥怠工园丁，两种职务均不相涉。任何土人都可毫不迟疑地告诉你，领袖底行为甚么时候是巫术，甚么时候是园艺，因为分别永远是清楚的。

对于园艺是这样，对于任何旁的事务也是这样：工作与巫术都是并存着，都是毫不相混。即在制造独木舟一事，材料、技术、动力学底某种原理与平衡，在在都是经验知识与巫术协同着，谁也不被谁混淆。

更举例来说，他们非常明白，舷旁支架横面越宽，平衡力越大，阻障力越小。他们可以明白地解说，因为甚么横面宽度必有一定，必占舟长几分之几。他们底解说虽很粗始，也有清楚的术语，表明如遇骤风将要怎样，为甚么舷旁支架必在风的一面，而且有的独木舟可以迎风前进，有的便不可以。实际上，他们有成套的航驶原理，借着丰富而复杂的术语，一辈一辈地传下来，一

致合理地遵守着，与现代的水手遵守现代的科学无异。倘非这样，海上是很危险的，独木舟是很原始易坏的，怎样终于能够航行呢？

话虽如此，他们虽有有系统的知识，谨慎地应用着，然究免不了不可预测的怒潮，季节的风暴，以及浮面难见的暗礁，以使知识无用。这种当儿，便来了巫术；造舟的时候用巫术，出行的时候用巫术，遇着真正危险的时候仍要乞灵于巫术。现代的水手既有科学为保障，行驶在铁甲船上，又有许多安全的设备，然尚难免迷信趋向（这也足使他没有知识，看作前于逻辑的人），则在所遇情形更属危险的蛮野水手，更无怪他们坚持巫术以求安全与舒适了。

在超卜连兹，渔业是很好的例，可以证明何时用巫术，何时用人工。浅水湖上的村居，以毒获渔，容易可靠，为量既丰，又没危险，人工技巧便已足用，故无巫术。至于大海岸旁，渔业很有危险，有的收量亦以鱼群来时为定，故有繁重的巫术仪式以期安全而佳美的效果。

战阵方面，土人颇知武勇谋略底重要；然因胜败难凭，也用巫术以资控制。

自然原因与超自然原因底区别，没有再比在健康与死亡这两件人生要事上更为细微的了，然若仔细考察下去，也没有再比这些更显然，更不犹疑，更有教益的了。在梅兰内西亚人看来，健康是事物底自然，苟无外累妨害，身体不会损坏。然也明白知道，影响健康，甚而毁伤身体的原因，颇有属于自然界的。毒药、创伤、火烧、跌伤，都足在自然界内损伤身体，甚或使其死亡。这样的见解，不是这位那位的个人私见，乃在传说民俗与信仰上有其相当根据的；死于巫蛊与死于“自然”原因的人们到另一世界的时候，是取法不同的。冷热、过力、过食、太阳太烈，也都

相信足致小病，医疗也用自然方法，如按摩、发汗、火烤、药物之类。年纪过老可使身体衰朽，理由是老年人体弱，食道渐闭，所以不得不死。

除了自然原因以外，便是很大的巫术领域，被认为大多数的疾病与死亡底原因。巫术与自然原因底分别，在理论上很清楚，在大多数的实际情形上也是一样：然而这件事，我们必要明白，很与个人观点大有出入。凡与个人关系越切的，越易看作由于“巫术”，越不由于“自然”。即如年纪很老的人，本来快要死亡了，在同一社会的人看来，乃属自然现象，然在老人自己，总是提防巫术，想不到自然而然的死。病人为自己诊断常以为由于巫蛊作怪，然在一切旁人便要说他吃饭太多或吃槟榔太多，或在他事太觉放纵了。

然而这也难怪，即在我们自己，谁肯相信我们老态龙钟与将近死亡会是完全自然的现象呢？会是无穷原因里不关紧要的事件呢？即在最有理性的文明人，健康、疾病、死亡等等也都充满着情感作用，所关越深，情感越浓。倘若“蛮野”人倒能冷眼观察，那真是可以惊异的了。

由此可见，初民对于自然与命运，不管是或则利用，或则规避，都能承认自然势力与超自然势力，两者并用，以期善果。只要由着经验知道某种理性的努力能有效用，他便不会忽略过去。他知道禾稼不能专靠巫术生长，独木舟而不制造适当也难航行水面，战争而无武勇更难攫得胜利。他永远没有单靠巫术的时候，然在另一方面，倒有时候完全不用巫术，即如生火与许多旁的技能之类。凡有时候必要承认自己底知识技能不够了，便一定会利用巫术的。

我在上面已经说明我为甚么必要大体上根据巫术的典据地方梅兰内西亚，以讨论原始知识。然所讨论的事实非常有关根本，

所作结论颇具普遍性质——若以现代任何详细的人文志作为引证都很容易。倘将其他地方的农业与巫术，独木舟的制造，巫术的医疗，与自然的医疗，以及对于死亡原因的见解等等，加以比较，则这里的结论都是容易证明具有普遍真实性的。只因对于原始知识不曾有合法的观察，所以旁的作家底材料只能零碎采取，纵有明显的证据，也只好认作间接的证据。

我对于原始知识问题，是采取直接方法：观察初民底主要职业，由工作到巫术，又由巫术到工作的过程，并且钻进他底心灵，听取他底意见。若不这样直接，则全部问题自可由语言研究，然这更易引起更多的问题，如逻辑学，意义学，以及关于原始语言的理论等。表示概念的字，如存在、本体、属性、原因、结果、主要、次要等；表示复杂事物的字，如航行、制造、衡量、核稽等；再则数目字，数量形容字，以及分析自然现象，植物，动物等正确详明的类别字——在在都足得到同一的结论，即初民能够观察，能够思考，而且具有知识系统——纵然粗始，但颇正确。

试观类乎图解与公式的智术方法，也可得到同样的结论。表示方位的方法，将繁星列为星座，再与季节找出关系，一年底月名，一月底弦朔，凡此种种，都为最简单的蛮野人所知。他们都能在沙土上划图，将石子、甲壳、树枝等物放在地上，表示各项布置或战阵劫掠等方略。并能制定时间地点，召集大规模的部落聚会，组织地域广袤的旅行。①利用树叶或在枝上划道等事以助记忆，谁都知道，几乎各处通行。一切这样的“图解”都是可将复杂不易运用的实境弄成简易方式的手段，以便初民理解。凡此一切，纵然粗始，不都根本类乎进步的科学方式与“模型”，以使繁复抽象的境地得到轻而易举的方案，以便文明的物理学家容易理解吗？

由此我们便到第二个问题：原始知识既是经验合理的，能否便算科学底始期，或竟与科学全不相干呢？倘若科学是一套规则与概念，以经验为根据，以逻辑的推论作起点，包括在物质的成就与固定的传统里面，用某种社会组织以相延续——倘若科学是这样，则最低的蛮野社会也是毫无疑问地具有科学底起点，不管是怎样粗始的起点。

大多数的认识论者当然不满意这样“最低限度”的科学定义，因为这样定义也可应用于手艺或行业底法则，在他们底眼中，科学底法则一定是明白制定的法则，可受试验底控制与理智底评判；不仅是实际行为底法则，而且是知识底理论定律。然即接受这样较为严格的定义，我们也难疑惑原始知识底许多原则尽属科学。土著船匠不仅在实际行动上知道浮力，杠杆作用，平衡等等水上情形，且在制造独木舟的时候心中也要明白这些定律，用以教训徒弟。他能传授传统的法则，能用手势、木块、有限的专门术语等粗始简易的方法，解说动力学与平衡底一般定律。他们底科学自然不与手艺分家，只是达到目的的手段，而且不免粗始幼稚，然究不能不是更为进步的阶段所要发踪的雏形。

我们即用另项标准，用真正的科学态度（对于纯粹知识与原因的客观探讨），也难遽作相反的答复。在蛮野社会里面，自然没有普遍的知识欲望，欧洲时论之类的新把戏，他们很坦白地无所关心；他们底全称趣意自然是在固有文化底传统世界里面；然在他们底固有文化范围以内，既有好古的人热烈地关心于神话、故事、风俗节目、族类谱系与古代事迹，更有研究自然的人，坚忍地观察着，能在动物生命里条分缕析，不管海洋或森林，都能找出系统。欧洲自然科学家常自蛮野人习得对于自然的趣意，即此一事，便足证明初民底科学态度了。此外，任何实地调查的人都知道，理想的报告人乃是当地的社会学家，能将部落底许多简单制

度，指出存在的理由、作用及组织；观察正确，见地惊人。

任何不曾开化的地方，科学底存在当然不是主动力，没有批评、刷新、建设等作用。科学不是有意识地作出来的。然按这个标准，蛮野人便也没有法律、宗教或政府。

不过这样的问题，我们要管它叫科学呢？或只是经验合理的知识呢？都在这里不关紧要。我底目的本在知道蛮野人只有一个实际领域或者是有两个，结果已经知道仪式信仰等属于神圣的领域以外，尚有实际活动与理性观念等通俗的世界。关于通俗的世界，我们已经说明不少，现在再研究神圣的领域。

① 参看马林福斯基底西太平洋阿勾挽族人 (*Argonauts*)，第十六章。

第三章 生命死亡与归宿——古代信仰与教仪

神圣的领域便是宗教与巫术等信条与仪式。我们对于过去学说的检讨，因为意见分歧，使我们无所适从。我们自然难于否认宗教范围以内有精灵、鬼魂、图腾、社会事件、死亡与生命等项，然在宗教过程方面则好象一级比一级相混，又是一切，又甚么都不是。宗教不能用狭义的题材来解释成“精灵崇拜”，或“祖先崇拜”，或“自然崇拜”。宗教包含有灵观 (animism)、有生观 (animatism)、图腾制、拜物教等等，然单独一项均不足以代表整个的宗教。将宗教界说为某某主义的办法，必要取消；因为宗教并不专限于任何物象或某类物象以内——虽说它是有时可以接触一切，且使一切为圣的。此外我们已经见到，宗教并不就是“社会”，也不能说“宗教的”便是“社会的”，更不能说它专属于生命一面，因为死亡实足启发对于他界的眼光。宗教是“对于较高势力的乞吁”，只能与巫术分开，不能加以普遍的界说；即以宗教为对于较高势力的乞吁一说，也要加以补充，加以修正。

我们当前的问题，便是将事实整理出某种秩序，以使神圣的范围质性较确，不与通俗界相混。这样一来，我们便也有机会说明巫术与宗教的关系了。

一 宗教底创造行为

第一，我们顶好直接对付事实。为使检讨范围不到缩小起见，我们可用最浑同最普遍的字眼，那便是“生命”。按事实来说，只要稍将人文学的文字涉猎一下，便可相信许多仪式与信仰底核心都是人生底生理时期，特别是转变时期，如受孕、怀妊、生产、春机发动、结婚、死亡等时期。即如对于受孕的信仰如脱生，精灵入怀，巫术妊娠等，都以不同的形式存在于任何部落，而与某种仪式或礼节弄在一起。怀孕的妇人必要持守某项禁忌，奉行某种礼节，有时丈夫也要参加。产前产后与生产的期间都有各样的巫术仪式以避危险，而且举行巫术、净礼、全群欢聚等事，以将新生献与较高势力或地方社会。以后成童（女子较不常见）更要经过延长的入世仪式，^①充满着神秘色彩，受着残酷狠邪的试验。

即不再多举例，我们已可见到生命之始便有一套繁縟的信仰与仪式。人生的重要事件似乎极被重视，故在四周筑上坚固的“仪式主义”的硬壳或结晶体——然而目的究竟在哪里呢？我们既不能用对象去将信仰加以界说，或只能观察作用吧？

仔细考察事实，可在起初即分两大类别。为免夭折而在孩提床上行的礼与庆祝生产子女而行的礼，倘若两相比较，则见前者是达目的的手段，凡参加的人都知道，若问任何土人也易得到报告；后者底例，如新孩底引见礼或庆祝，都无另外目的，行为本身便是目的——行为本身乃所以表现父母亲属或全群底喜庆之情，并无另项事件来希望成就或避免。这样的异点，便是巫术与宗教底当面不同的去处。巫术行为背面的意象与目的，永远都清楚、直接、一定；宗教礼节则无希望达到的幕后目的。对于宗教

礼节指出作用，指出社会学的理由的，只有社会学者才能办。至于土人，他对于巫术仪式都能说出目的，对于宗教礼节，则只能说历来这样办，所以现在也这样办，或说一切都是神命使然，不然便举神话以当解说。

为使原始宗教底仪节与作用得到深切的了解起见，请将入世仪式加以分析。凡此仪式所及的地方，都有很显然的相似之点。一位青年已由童年渡到成年而要入世为人了，都多少经过长久的隔离时期与预备时期。这层过去，才来正式的入世仪式，以使青年经过一套试验再受肉体的毁伤；最轻也要肤上划疤或打掉一个牙齿，稍重便是割礼（割去外皮）；再重则有真正危险残酷的手术，如有些澳洲部落，便要将溺管割开。所历试验，常使被试者装作当场死亡旋又复活的样子。然在试验以外，尚有入世仪式底第二方面，外表不如前者显有戏剧状态，实际则更重要；那就是将神圣的神话与传统有系统地教与青年，渐渐使他知道族中奥秘，使他见到神圣的事物。

灵试与族中奥秘底暴露，通常都信为某位传说上的祖先或文化英雄或有超人性质的主宰所制定。有时说，主宰将青年吞下，使他死亡，然后使他复活，以成戒行圆满的成人。土人将木片系在绳端，作成所谓“牛吼器”，空中打转，发出鸣声，以状主宰底音调，以使不曾受戒的妇孺有所怖畏。入世仪式或戒分，即用这些观念以使青年与较高势力或人物发生关系，即如北美印第安人有保卫神或训育神，有些澳洲土人有全族万有之父，梅兰内西亚与其他各处则有神话英雄之类。除了灵试与教授传统以外，使人亲近较高势力，便是入世仪式底第三根本要义。

这些风俗底社会作用是甚么呢？对于文明底维持与发展，有甚么贡献呢？我们已经见到，借着这些风俗在最严格的准备与试验之下，被超自然的人物所赞许，青年可以受到神圣的传统——由

着恐惧、隔离、痛苦等黑暗一面，揭示出部落奥秘的光来。

我们要了解，在原始状态之中，传统对于社会有无上的价值，所以再也没有社会分子遵守传统更为重要的了。必要严格地守着前代遗留的民俗与知识，才能维持秩序与文明。倘于此点稍有松懈，便使团体团结不固，以致文化根本动摇。初民尚无现代科学底复杂方法，以使经验结果铸成不可磨灭的模型，随时可以试验，以便逐渐更新，日趋丰富。初民底知识社会组织风俗信仰，都是列祖列宗惨淡经验得来的无价之宝，得之不易，便无论怎样都要保存起来。所以初民底德操，以忠于传统为最重要；以传统为圣的社会，也因权势久延而得无上利益。因此可见，这样的信仰与行为将传统圈上圣圈，打上超自然的印玺，是对于这样阶段的文明有“生存价值”的。

因此可见，入世仪式底主要作用是：表现原始社会里面传统底无上势力与价值；深深地将此等势力与价值印在每代底心目中，并且极有效地传延部落的风俗信仰，以使传统不失，团体团结。

我们要问：这些礼节所标记的纯属生理的事实（体格成熟）与社会宗教等方面有甚么关系呢？我们立刻即可看出，除了“标记生命转机为圣”以外，宗教尚有不可限量的贡献。宗教将生理现象变成社会过程，在体格成熟之上加入已为成人的意识，使青年尽义务，享权利，负责任，且可认识传统，得与圣物接近。宗教性质的仪式能有创造行为即在此点。这种行为不但使个人生活具有社会的意义，而且发生精神上的变化；这等变化，既与生理有关，复在重要意义之上超出生理阶段。

加入社会而有的仪式是正式的宗教行为；我们可以清楚地看见仪式与目的合而为一：目的底实现就在仪式底完成。这类行为在社会上的功用就在创造心理习惯与社会风俗，对于群与文明

有不可测量的价值。

另一种的宗教仪式是婚礼。婚礼也以本身为目的，因为婚礼在男女之间创设超自然的赞许的结合，加在原本的生物事实之上，使男女终生结在一起，互相爱恋，共有经济，长养子女。这样的单婚结合已在人类社会里面永远存在——这是近代人类学告诉我们的，与旧日的玄怪假说如“杂婚”和“群婚”之类相反。宗教给单婚一个价值与赞许底印记，就是对于人类文化的另项贡献。这一点使我们进而讨论传种与营养这两种伟大的人类要求。

二 原始生活所表示的天意

人类极其关心的是传种与营养。传种与营养对于宗教的关系时常被人承认，有时更过于加重。特别是性，常被看作宗教底主要根源，由旧的作家一直到心灵分析 (psychoanalysis) 学派都有这样的说法。然而实际上，看看性的力量在一般的生活是多么厉害，则觉对于宗教的影响未免小得惊人了。除了恋爱巫术及在旁的巫术行为上用到性的情形那些不属于宗教范围的现象以外，这里可以说的只有少数事实，那就是收获节令或旁的公共聚会所有的放任，庙宇里面的娼妓以及鄙野^③社会 (barbarism) 和低级文明的生殖器崇拜。在蛮野社会 (Savagery) 里面出乎一般思想以外，性的礼仪竟是作用很小。我们更不要忘记，在仪式上放任性，并不只是纵欲，乃是表现对于人与自然界底繁殖力量的虔敬态度；这种繁殖力量，是社会与文化底生存所系，所以要被宗教所注意。宗教是道德制裁底永久根源，偶然的情形可以不一样，警醒的精神则是永远存在的；宗教对于繁殖的注意，第一要将这种力量引入自己底范围，其次加以控制，最后乃创设贞操底理想。

论到营养，最可注意的是原始人底饮食这件事充满了礼节，特殊办法与禁忌，还有我们所没有的一般感情的紧张。除了食物巫术用以保持长久，避免缺乏以外（这里完全提不到获取食物的各种巫术，）食物礼仪是在宗教中有显著的地位的。第一个果子底献祭，收成的礼节，节候的宴会（以使收获积聚起来，展览出来，并用某种方法变为圣物）是在农民之间很重要的行动。猎夫或渔夫庆贺大收获，或开始活动季节的时候，也都是用宴会与礼仪将食物摆布着，要求动物底恕宥或更加以崇拜。一切这样的行为，都表现地方社会底喜庆与对于食物的珍重，于是宗教乃借着这等行为来成就人民对于日常食品的虔敬态度。

原始民族，即在最顺利的状态之下，也永远避免不了食料缺乏的危险，所以食料丰富乃是常态生活底首要条件。有了丰富的食料，才有高瞻远瞩的可能，才会超过日常的焦虑，而关心文明底精神方面。我们倘能明白食物是人与自然环境底主要系结，倘能明白人因得到食物是会感觉到命运与天意底力量的，则我们便能明白原始宗教使食物神圣化是有怎样文化的意义，或简直说怎样生物学的意义了。我们在使食物神圣化这件原始的宗教行为上，见到高级宗教所可发展的雏形，那就是依靠天意，感谢天意，信托天意的感觉。

供献牺牲与宗礼聚餐，是用节仪来支配食物的两宗主要形式；我们必是明白了人类对于天意的食物丰富所有的原始虔诚态度，以作背景，才会对于献祭与会餐看出新的意义。赠与的意思与一切社交中礼尚往来的重要，都在献祭中占有重要的地位；这种学说，虽然在近日好象不大时髦了，但看关于原始经济心理的新收获，^④便知道这是没有疑义的。赠与既然是一切原始社交的常态事件，所以一切降临在原始民族之间的神祇鬼怪，也都因为食物丰富，得到相当的祭品，就象一切旁的宾客得到他们底相当赠品

一样。但这种风俗不但是“有饭大家吃”，而且更有深一层的宗教意义。因为食物对于蛮野人是上天给他的一种恩惠，是最根本的天意底表现，而且蛮野人对于这种上天嘉惠的势力，知其然而不知其所以然，所以用献祭的方法来与一切神祇分享丰富的食物，便等于与一切神祇分享这天意底嘉惠了。因此，原始社会里面献祭底根本，乃在送礼的心理；送礼便是分享丰足的意思。

崇礼聚餐不过是一心理态度底另种表现，借吃来维持生命，增进生命而已。不过这种礼似乎在低级蛮野人之间极其少见，及至另一阶段的文化已无对于吃的原始心理而有所谓圣餐了，则此圣餐便已获得了不同的象征的，神秘的意义。原始人举行圣餐的例，惟一知得具体详细的，或者乃是中澳部落的所谓“图腾宴”(totemic sacrament)。关于这个，似乎有再加详细解释的必要。

三 人类对天然的选择趣意

因“图腾宴”便要说到我们在第一章已经下过简单定义的图腾制度，我们已经可以想得到，下列的问题，是不得不问的。第一，一个原始的部落为甚么要选择几种限定的品物（主要是动物和植物）来作图腾？而且这种选择，又根据甚么原则？第二，这种选择的态度为甚么表现在血统信仰上，表现在生殖礼教上，特别是为甚么表现在图腾禁忌上，而且象澳洲的“图腾宴”那样，又表现在吃的仪式上？第三，为甚么一面将自然界分成有限定的几种品类（几种因选择趣意而有的品类），一面又恰好将部落也分成相当的族党？

上面解说过心理，即原始人对于食物，对于食物底丰富的心理，加上我们对于人类底唯实主义的认识，便可直接使我们得

到答案了。我们已经说过，食物是初民与大自然之间根本的系结。因为需要食物，因为希求食物底丰富，所以才进行经济的活动，才采集，才渔猎，而且才使这等活动充满了各种情感，各种紧张的情感。部落常赖以食的几种动植物，于是优制了一切部落成员底趣意。自然界是初民底食库，文化越低，便越直接仰仗着这种食库，在饿了的时候，来拾取，来调制，来果腹。由自然界而至蛮野人底肠胃，更进而至他底心灵，途径是极短极短的，对于他，世界是马马虎虎的背景，站在背景以上而显然有地位的，只是有用的东西——主要是可吃的动植物。凡与蛮野人在丛林中有过共同经验的，同他们在一起打过猎或采集过东西的，凡与他们一同在船上或者在沙岸上，趁着月光，静候鱼龟来临的——凡这等人都知道蛮野人底趣意是多么精明，多么有选择力，多么对于旁的刺激都漠不关心而专专注意他们所寻求的东西底朕兆、踪迹、习性与特点。这等被人日常追逐的东西，便是全部落底趣意、情感、冲动等要集中在上面而集晶起来的。每种这样的品类上面，都集中了一种具有社会性质的情操，而且这种情操也就自然而然地表现在民俗信仰与仪式等上面。

我们也不要忘记，使小孩子见雀鸟而喜欢，见动物而注意，见爬虫而畏缩等同一冲动，也使原始人将动物放在自然界底第一列。动物与人相近的地方（会动，会发声音，有感情，有身体与面孔），动物较人占优势的地方（鸟能飞，鱼能游，爬虫能脱皮，能变换生命，且能避居地内），同时再加上动物是人与自然界底中间系结，既常在体力、机警、诡诈等方面超越于人，又是人底必要食品——凡此种种，都使动物在蛮野人底世界观里占到特等的地位。

原始人对于兽类底形状品质，发生浓厚的兴趣，他希望得到这些，以便加以控制，当作可吃可用的东西；有时又羡慕它们，

惧怕它们。这一切趣意合在一起，彼此互相增加势力，结果都使人类底先人之见选择有限定的几种品类：第一位是动物，第二位是植物；至于无生物或人造物，则没有疑惑地是因类推作用后来产生的关心物，不与图腾制底实质相干。

我们再看人类对于图腾物的趣意是有怎样的性质呢？这里的信仰与教仪，显然是我们意想得到的。因为这里所希望的是将危险，有用，或可吃的品类加以控制，于是自然而然地产生一种信仰，相信我们有能支配它们的能力，相信我们与他们同源，相信我们与他们有个共同的要素。这样的信仰，一方面使我们有顾虑，最显然的是禁杀禁吃的戒命；另一方面使我们具有一种超自然的能力，能用仪式增加这等品类底繁殖和兴旺。

使图腾物繁殖和兴旺的仪式，乃是巫术性质的行为。巫术，我们不久就更明白，在一切表现上都有一个趋势，变得更专门，更为一家一族所专有，成为他们底遗产。在图腾制度之下，用巫术来使他每一品类繁殖兴旺的事务，自然都会变成一个专家底职守与权利，由这专家底家庭分子来襄助办理。时间延长下去，家乃变成族，每一族都有族长来作他那一族底图腾底巫术头目。最原始的图腾制，如在中澳所见到的那样，乃是用巫术来合作的系统，具有几种实用的教仪；每种教仪自然各有它自己底社会基础，可是一切的教仪都有一个共同的目的：那就是供给部落底丰富消耗。这样看起来，图腾制底社会方面，是可以用原始的巫术社会学底一般原则来加以解说的。图腾族与相应而生的图腾教仪与信仰，不过是分门别类的巫术以及一家包办某一巫术的趋势所产生的一个例子而已。这种解说，似乎太简略了，然而我们要表明的，乃是说：图腾制在社会组织、信仰与教仪各方面，都不是偶然的现象，而是自然条件底自然结果。

这样，我们在前面提出的问题，乃得到解答了：人类底选择

趣意，选择出几种有限定的动植物，以及这等选择趣意用仪式来表现的方法，用社会来培养的途径，都似乎是原始生活底自然结果，是蛮野人对于自然物的自然态度底结果，是蛮野人所操业务底结果，按物竞天择的眼光来看，人对于实用上不可缺少的东西是不应该减少兴趣的；他自信具有控制这类东西的本领，是更可帮助他底成功，增加他底力量，提高他底观察力与知识，以更明白这类东西底习性的。这样看起来，图腾制乃是原始人在“生存竞争”上得到的赏赐，是宗教给他的赏赐，以便他更能有效地应付四周的有用品类。同时，图腾制使原始人对于他所依靠的动植物发展一种虔敬的态度，因为他对于这些东西既是感激的，又因需要而不得不加以杀害。可是这种虔敬的态度又因一种信仰而产生，即认为人与人所依靠的自然势力乃属同流的信仰。这样来说，图腾制这种信仰，行为，社会组织等系统，在初看之下似乎只是蛮野人所有的孩气，与正事无关，而又影响不良的玄想，但是仔细看下去，乃在这种制度里面看出精神上的价值，看出生物学的意义来。

四 死亡与群体统协

宗教底一切源泉之中，要以死亡这项生命底最末关节，无上的转机，为最重要了。死亡是通于另一世界的大门，这不只是字而的意义而已。据初始宗教底大多数学说来说，宗教底启发尚不都是来自死亡这件事，也是很多很多来自死亡这件事的；关于这一点，正统的学说在大体上都是对的。人类不能不在死底荫影之下生活，凡与生活很亲而且享受圆满生活的人，更不能不怕生活底尽头。于是同死打了照面的人，乃设法寻求生命底期许，死与永生，那就是不死的欲求，象现在一样，永远都是人类预言底

最动听闻的题目。人因生命而有的极其复杂的情感，自然也要在死亡这一面找到相当的态度。不过在生命上伸展了很长的时间，借着种种等等的经验与事故来表现的，要在生命底终了紧缩成单独的关节，因而发动极强烈极复杂的宗教表现罢了。

即在极其原始的民族之间，对于死亡的态度，也比一般人想象的更不知复杂了若干倍，更与我们自己底态度接近了多少倍。人类学家常说，未亡人底主要感情乃是对于死尸的反感与对于鬼魂的恐惧。大名鼎鼎的冯德（Wilhelm Wundt）竟将这样的二重态度认作一切宗教信仰，宗教行为底核心。然而实际上，这种看法只是半面真理，而且半面真理，便等于完全不是真理。实际的情绪，是极其复杂，甚至于互相矛盾的。显然可见的质素，一面是对于死者的爱，一面是对于尸体的反感；一面是对于依然凭式在尸体的人格所有的慕恋，一面是对于物化了的臭皮囊所有的恐惧；这两方面似乎是合而为一，互相乘除的。这种情形，在当前行动底自然流露上可以看得见，在丧礼底程序上也可以看得见。最近的亲属，如母之丧子，妻之丧夫，子女之丧双亲，不管在尸体底装殓或处置上，也不管在葬后的礼仪或祭祀上，都是具有某种程度的反感与恐惧同真诚的爱恋混在一起，从不曾单有消极的质素表现出来或者是占了优势。

丧礼是在全世界上特别相似的。死亡快要到的时候，最近的亲属永远要聚在一起，有时全地方要聚在一起，聚在将死的人底跟前，而死这专私的行为，任何人惟一最专私的行为，乃变成一项公共的事故，一项部落的事故。依常例，即刻便有一点远近亲疏之分，有的守着快要绝气的人，有的预备死后的事物，有的或者更到甚么神圣地方进行一些宗教活动。譬如说，梅兰内西亚底某种地方便以姻亲来措置丧仪，真正的宗亲则回避到某种距离；澳洲底某种部落，便采取反过来的办法。

人实在断了气以后，于是洗尸、施膏，加以装饰，有时更将口与窍填满，臂与腿束起来。这才可以大家同看，而且最重要的一幕也在此时开始，那就是举哀。有的人倘若在蛮野人之间看见过丧礼，同时也在旁的未开化的民族之间看见过相当的举动，便要十分觉得各处都是大同小异了。各处都有多多少少的因袭化了的举哀，有时在蛮野人之间竟到毁身擢发的地步。这等举动都是在大众面前来办，而且附带着居丧的记号，即如在身上抹黑或抹白，将头发薅了去或者披散起来，将衣服弄得奇怪或者撕乱之类。

当场举哀是在尸体底左右。尸体不但不是要躲避的，要怖畏的，通常实在是热情底中心。常有仪式特别要在尸体上表示抚爱或诚敬，以至于将他放在活人底腿上，加以摸弄。但同时这等举动又是危险的，有反感的，是不得不用牺牲精神来执行的责任。这样布置一些时候以后，不能不将尸体加以最后的处置了。处置的办法，最常见的是放到或埋或不埋的坟里，委弃在穴内、架上、空树里，或者遗在荒野；焚化或者漂荡在独木舟里。

我们现在或者到了最重要的一点了，那便是彼此相反的二重趋势：一面要保存尸体使其全部完全无缺，或者最少也保留其几部；一面又要将他抛弃，避开视线，或者将他完全毁灭。焚化与用木乃伊的办法来藏尸，便是这二重趋势底极端表现。若将焚化，或木乃伊，或旁的居间处置法看作某种信仰底偶然结果，看作某种文化底历史阶段，而以为该项处置法所以通行的原因只在播化接触等作用——凡这样看的，都是错误的，不可能的。因为在一切丧事的风俗上，居丧的亲属、朋友或爱人都清清楚楚地表现出心里的根本态度：对于死者所遗留的一切都留恋而瞻顾，因死而产生的变化又使他们惊惑而怖畏。

这种二重态度底表现，最极端最引人注意的一种，便是使人极

不舒服的“人肉圣餐礼”，那就是用虔诚的心理来分享死人肉的风俗。行这种礼，的确是充满了憎忌恐怖之情，事后多是大吐特吐的；然而同时，这乃是绝顶的敬爱忠慕的行为。我所见过的新几内亚（New Guinea，澳洲北）麻梅兰内西亚人（Melanesians），虽然因为这种风俗被白人政府所厉禁而不敢公然举行了，可是吃死人肉是神圣不可侵犯的责任，于是宁可冒着刑事犯而偷偷地举行。通行于澳洲与帕普阿（Papua，或指新几内亚全部，或专指其东南部）一种风俗，将死人底脂肪涂在活人底身上，或者就是吃死人肉底一种演变也未可知。

行一切这等礼，都是要保持活人与死人底联系，同时又有一种趋向要断绝这种关系。所以丧礼乃被认为不祥之物，与死尸的接触乃被认为不洁而危险；所以执行这种礼的人都要沐浴净除，行祓禊礼，使与死者的接触不复留有痕迹。然而丧礼之所以为丧礼，又不能不使人战胜退避怖畏之情，而以虔诚爱慕为占优制地位的情操，而且坚持一种信念，相信来生，相信魂灵不死。

这样一来，我们就讨论到宗教最重要的功能之一。我们在前面的分析，注重的是因接触死与尸体而产生的直接情感，因为这等情感是限定居丧者底行为最根本而有力量的。但同这等情感相因而来的，更有魂灵的观念，相信死者复有新的生命。这就是我们要回过头来讨论有灵观（animism）的问题的时候。我们起始检讨原始宗教事实一开端，已经提到有灵观了。然而甚么是灵呢？对于灵的信仰，又有甚么心理上的根源呢？

蛮野人极怕死亡，这大概是因为人与动物都有根深蒂固的本能的缘故。蛮野人不愿意承认死是生命底尽头，不敢相信死是完全消灭。这样，正好采取灵的观念，采取魂灵存在的观念。至于这种观念是因甚么样的经验而来，泰勒已经发现到而且叙述过了。人类捉到了灵的观念，乃得慰安的信仰，相信灵的一贯继

续，相信死后的生命。然而这种信仰不是没有困难的，因为人与死在面对面的时候，永远有复杂的二重心理，有希望与恐惧交互错综着。一面固然有希望在慰安我们，有强烈的欲求在要求长生，而且轮到自己又绝不肯相信一了百了；然而同时在另一面又有强有力的极端相反的可怕畏的征兆。感官底证明，明明是死尸腐烂，逝者长逝了；所以本能上显然惶惧的提示，似乎在一切文化阶段上又不能不使人感到完全消灭的危险，承认真可名言的可怕的征兆。这样，乃有宗教插进腿来，解救情感在生死关头的难关，宗教底办法，乃是采取积极的信条慰安的见解，在文化上有价值的信念，使人相信永生，相信灵底单独存在，相信死后脱离肉体的生命。宗教给人这样解救的信仰，更在种种的丧礼上面，祭礼上面，与死者相交通的各种礼上面，而且借着祖灵崇拜等以使这样的信仰表里充实，具体而可捉摸。

这样看起来，不死的信仰，乃是深切的情感启示底结果而为宗教所具体化者；根本在情感，而在原始的哲学。人类对于生命继续的坚定信念，乃是宗教底无上赐与之一，因为有了这种信念，遇到生命继续底希望与生命消灭底恐惧彼此冲突的时候，自存自保的使命才选择了较好一端，才选择了生命底继续。相信生命底继续，相信不死，结果便相信了灵底存在。构成灵的实质的，乃是生底欲求所有的丰富热情，而不是渺渺茫茫在梦中或错觉中所见到的东西。宗教解救了人类，使人类不投降于死亡与毁灭；宗教尽这种使命的时候，只利用关于梦、影、幻像等观察以为助力而已。有灵观底核心，实在是根据人性所有的根深蒂固的情感这个事实的，实在是根据生之欲求的。

这样，紧接死亡而来的丧仪，可以看作宗教行为底则例；对于不死的信念，对于生命底继续与幽冥世界的信念，可以看作信仰行为底原型。在这里，与在上面所叙述的宗教仪式一样，行为

本身便是目的，不假外求。丧礼中的伤悼与对于死者的处置，都是表现悲哀的情绪与全地方底损失的。居丧的人所有的自然情感，都被丧礼所认可，被丧礼所排演出来；于是借着自然的事实，而创造出社会的事故。可是，话虽这样说，虽说在悼伤哭泣殮葬之中并没有另外的目的，然而这类行为底本身也就尽了一种重要使命，一种对于原始文化极有价值的使命。

甚么使命呢？我们已经见到：人世的礼所有的功能，是使传统神圣不可侵犯；关于食物的礼，因圣餐与献祭而使人天一体，使人与产物丰饶的势力合为一体；图腾制，使人对于环境所有的唯用是视的选择趣意步调整齐，有则例可寻。倘若我们这样对于宗教采取的生物功能观是对的，则整个的丧礼必也有类似的使命，是不容怀疑的。

原始社会常是人数很少的，一个成员底死，自然不是无关轻重的事。一个地方社会而失掉一个分子，特别是这个分子是个重要人物的时候，那简直是损失很大的。这样的事，简直会破坏常态的生活，动摇社会底根本。我们在上文提到的强大趋势，如投降于恐怖惶惑之情；抛弃了死尸而逃开本村，毁灭了死者一切的遗物以免不祥等等——这样的冲动都是存在的，倘若没有办法的话，便会十分危险，便会分解了团体，毁灭了原始文化底物质基础。所以原始社会里的死亡，并不只是减少了一个人而已；死亡这件事发动了自保本能底一部深厚势力以后，是会危害群体底统协的。可是群体底统协，又是极其要緊的；必是有了这个，然后才有社会组织，才有传统，而且说到末了，才有整个的文化。倘若初民完全因为对于死亡的反应而投降于破坏组织的冲动，那还有什么传统底持续，还有什么物质文明底存在呢？

我们到此已经明白，宗教注意到自保本能底另一套势力，使因生底欲求而来的积极冲动得到圣化的作用，变得有条有理，于

是人心乃得安慰，乃得精神上的完整。宗教又不但专使个人精神得到完整，同样也使整个社会得到完整。丧礼能使活人与尸体保持一种关系，使这关系牵联到死亡底本身；再有信仰使信灵底存在，且信灵底善意或恶意，更加上追悼的礼，祭祀的礼——有了这些，宗教便可战胜恐惧、失望、灰心等离心力，而使受了威胁的群体生活得到最有力量的重新统协的机会，再接再厉的机会。

简单一句话，宗教在这里所尽的使命，乃是保障了传统与文化来战胜失败了的本能只在消极一面的反应。

讲完了丧礼，我们便检讨完了宗教行为底主要种色了。我们在检讨的途中所遵循的线索，是跟着生命一步一步的转机或关节；但因生命关节而进行讨论的时候，我们也讨论了附带问题，如图腾制，对于食物的教仪，对于生存的教仪，祭礼与圣餐，对于祖先的慎终追远，以及对于灵的信仰与仪式之类。然而我们以前提到的另一种色的宗教行为，现在已是回头讨论的时候了——那就是季节的宴会与具有公共或部落性质的礼仪。

① 在中国即等于冠礼与拜礼。

② 人类学两大派别，一派说人类从来就是一夫一妇的，一派说单婚乃是由着更古的血族婚群婚等演化而来。后说以莫尔根 (Morgan, 1818—1881) 为代表，前说以魏斯特马克 (Westermarck, 1862—) 为代表，两说都是十九世纪的产物。据美国近代季刊 (The Modern Quarterly) 底编者开鲁离顿 (V. F. Calverton) 在所编入底形成 (The Making of Man) 一书底绪言曾引许多权威，特别是卜里法特 (Robert Briffault, 1876)，证明魏氏底说法十分错误，说他底著作所以受人欢迎乃在迎合了资产阶级底心理，为十九世纪的资产阶级创造了理论的根据。开氏说最近的人类学实已超过两派底原来阵地。原文已有译者译出，曾在《大公报》现代思潮第三二、三九、四一各期（二十一年四月九日起）发表，又附录在所译马氏底 *Sex and Repression in Savage Society* 一书底末尾，读者颇可参考。译本名两

性社会学，《母系社会与父系社会底比较》，商务出版。

- ③ Barbarism是较Savagery进一步的社会。野蛮是鄙薄之鄙，没有鄙视的意思。改译时所说的野蛮为蛮野，也是要避免普遍鄙视的含义。
- ④ 参看马林斯基底西太平洋阿勾底次人（一九二三年），与在一九二一经济杂志（Economic Journal）发表的“原始经济”一文，图恩瓦德（Rich Thurnwald）底“经济发展自开始以来所取的形式”（Die Gestaltung der Wirtschaftsentwicklung aus ihren anfängen heraus）一见一九二三年出版的马克司韦伯纪念册（Erinnerungsgabe für Max Weber）。

第四章 原始教仪底公共性与部落性

公共性质的会集与仪式，乃是一般宗教底显然之点。最神圣的动作都是在集团里执行，实际说，有信徒在庄严的秘室里。一致地祈祷、行祭、乞吁、谢恩，乃是宗教仪式底原型。宗教需要整个的地方社会以使分子共同崇拜圣物与神祇，同时社会也需要宗教以维持精神上的律法与治安。

在原始社会以内，崇拜典礼所有的公共性质，宗教信仰与社会组织之间所有的交互影响，至少是与高等文化同样显著的。试看我们提到的各种宗教现象，便足以知道子女降生的礼，成童入世的礼，人死以后的丧礼、葬礼、悼伤、追慕、祭祀，以及图腾等礼，无一不是公共的，集合的，行礼的时候，常是影响了整个的部落，集中了所有精神气力。数目众多的人聚在一起这样的公共性质，在季节的宴会上来庆祝丰收或者渔猎底顶点，是特别显著的。人在这等宴会席上可以尽情欢乐，享受丰盛的收获与渔猎所得，而且亲朋相会，以使全地方总动员，而到协和一致皆大欢喜的程度。有时在这种场合，已故的亲属也要回来参加，那就是祖灵与其他亲属底灵回来享祭、享奠，而与活人在一起执行礼仪，分享欢宴。即使死者不来的话，也有活人纪念他们，纪念他们的形式，则常是祖先崇拜。这等的会集，是时常有的，也更形成收仓的礼与其他关于生长繁庶的礼。然不管这等会集还有甚么旁的问题，都是没有疑义地必有宗教来要求季节宴会底举行，以使多数的人可以参加，可以穿着好的，吃着美而丰的，脱离了日

常禁忌与规程底约束来尽情欢乐。这是大家见面的机会，特别要解除了社交上男女关系上种种例有的界范，不但要任着食量来吃，简直是用种种方法来引诱你不得不大吃特吃。在这种与人同乐的情况下，一切好的都要展露出来，都要大量恢宏地彼此共享。所以品物底设备是要丰富的，同时人也要多，要簇成一团，要将全部落合而为一。

与这类季节的会集等事实并列的，还有许多显然是社会质素的，也该提举出来：那就是几乎一切宗教仪式都是部落性的，道德的规范是通行于全社会的，犯罪是有传染性的，在原始宗教原始道德里面只靠因袭与传统便有极大势力的，更在一切以上，部落全体这个社会单位实际是与它底宗教一面二二而一的：这就是说，原始宗教是不许有旁的派别，分裂或异端的。

一 社会便是上帝底实质说

以上所述的一切事实，特别是第末一项（宗教与社会一而二二而一），都足证明宗教是一件部落的事；在这一点上，使我们不能不想起司密斯（Robertson Smith）底名言。司氏说，原始宗教是地方底事，不是个人底事。这样过分的说法，含有很多的真理。但在科学上，见到真理在甚么地方是一件事，将真理发掘出来使其大白于世界乃另是一件事，二者是绝不相同的。实际说，司氏对于这个问题的贡献，只在发了一个重要的问，问“原始人为甚么在公众面举行礼仪？”而已，问“社会与宗教所启示而且崇拜的真理之间具有甚么关系？”而已。

对于这等问题，据我们所知道的，有的近代人类学家给了犀利的解答，给了显著充分的了不得而实际则是极其简单的解答。杜尔干（Durkheim）教授及其徒众底主张，以为宗教是社会的，

因为宗教所有的一切“实体”，“上帝”或“众神”，以及一切造成宗教物的“质材”，都不过是神化了的“社会”而已——不过是社会而已。既不多又不少。

这种学说似乎足以解说教仪底公共性质，足以解说人这社会动物由着集团生活得到的启发与慰安，足以解说原始宗教所有的不宽容，道德规律所有的迫力，以及其他相类的事实。这种学说也足以满足近代人底民主偏见，这偏见表现在社会科学里面的就是要用“集合的”而不用“个人的”势力来解释一切的那个趋向。杜氏底学说使“天听自我民听”（*vox populi vox Dei*）的说法显得是清醒而科学的真理，必是近代人所心悦诚服的。

然而仔细一想，我们对于杜氏底学说便不能不有严重的怀疑。每个真有诚恳深切的宗教经验的人，都知道宗教情绪最强烈的场合乃在孤独的时候，乃在离开世界而专心致志不为名利所扰的时候，而不在万目睽睽之下。那末，原始宗教能够完全离开孤寂中所有的启发吗？凡是亲眼看见过蛮野人或者仔细研究过这类文字记载的人，都不会怀疑原始宗教也在孤寂中得到力量的。成童行入世礼的时候所有的隔离，受灵试的时候所有的个人亲切的苦身焦思，在旷野僻静的地方与神、灵，以及其他势力所有的交通，都足证明原始的宗教生活是常在孤寂中的。再一方面，我们在前面已经见过了，倘若没个人临死以前恐惧忧惶的心理，没有个人在这一刹那的宗教情绪，便也不能解释永生的信仰。同时原始宗教也不缺乏先知、灵媒、预言家，以及专在宗教上作解释工夫的人。这一切的事实，加在一起，虽绝对不会说宗教是单独个人的，也使我们不易明白为甚么宗教会成了单独的“社会的”。

况且说，道德之所以为道德而不同于律法与风俗者，乃在道德系由良心来制裁。蛮野人不犯禁忌，并不是因为怕社会的处罚或舆论的制裁。他所以不这样，一部分因为他怕神灵见怪，但

主要则因为他底良心与个人责任不允许他这样。禁忌中的图腾，乱伦常的交通，不准吃的物与不准作的事，都使他自然而然地相远。据我所看得见感得到的，蛮野人对于禁忌中的事物恐慌退避不敢向迩的程度，实与虔诚的基督徒避免犯罪的情形，毫无二致。这样的心态，自然有一部分是由于社会底影响，因为殊特的禁令是被社会传统所指为不可向迩的。然而传统之所以有效，乃在个人在心灵的深处与它潜移默化视为固然了。所以宗教既不绝对是社会的，也不绝对是个人的，乃是社会与个人底化合物。

杜尔干教授底惊人学说认为“社会”是“上帝”底原料，他这种学说底根据是对于原始部落节令的分析。他研究的季节礼仪，特别是属于中澳的。他以为中澳民族之间“在民众集中的时期而产生的集合发扬的精神”是制造一切宗教现象的动因，“有了这种集合发扬的精神，才会产生宗教观念。”杜教授是这样加重个人感觉到自己是会众之一员的时候所有的情感的沸腾，发扬，以及力量底增加的，然我们稍一思考，便足以知道：即在原始社会里面，情感底升腾与个人超越了自己的经验，也并不限于聚会与群众现象。情人接近了对方，勇夫在危险的境地征服了恐惧，猎人在与野兽相搏斗的时候，匠人在完成了他底杰作的时候，不管在蛮野社会或者是在文明社会，都会在这种场合觉着面目一新，超越了自己，得到了较高的力量。此外，死兆憧憧的时候，忧心忡忡的时候，喜庆盈盈的时候，一切这样个人在孤独中幽幽咀含的时候，都会没有疑义地充满了宗教灵感之流。大多数的宗教仪式虽然是在稠人广众中举行的，可是不少的宗教启示则是来自肃静处。

再观另一方面的事实，原始社会以内有许多集合行为都是富有发扬腾越等热情的，这等程度，并不亚于任何宗教仪式所有，

可是毫与宗教色彩无关。据我在梅兰内西亚所见到的，集合的园艺工作，当工作兴味正浓，歌声相应，而且彼此次呼赌胜的时候，是充满了“集合发扬的精神”的。然而这里的精神完全是世俗间的，不与神圣界相干；社会在这等行为以及旁的公共事务上“显示了自己”的，也没有神性的荣光，神形的模樣。一个战争，一个水上竞赛，一个全部落的贸易会集，一个村俗的喧哗吵闹，不管在社会的观点与心理的观点上，都是群众沸腾的例子，可是都产生不了宗教。所以“集合的”与“宗教的”虽然彼此可以犯界，但绝对不是广袤相一致的；同时，我们在孤寂中可以找到许多宗教上的启发与信仰，乃在不少的群众沸腾的情形中并找不到宗教上的意义与效果。

我们倘若更将“社会”底定义加以引申，而将它看成永久的实体，看成借着传统与文化而相延续的实体，以使每一世代都被上一代经献起来，借着社会底文化遗业来范铸成相类的一代——我们倘若这样看的时候，能够说“社会”乃是“上帝”底原型吗？然而就是这样迁就，原始生活底事实也与这个学说不相容纳。因为传统是个包括社会仪则、风俗、技艺、知识、命令、教训、传说、神话等等的总和，只有一部分是宗教的，旁的都在实质上是世俗间的。我们在第二章已经见到了，原始人对于自然界有经验而且实用的知识乃是他底艺术，技能，经济活动，建设本领等基础，但这些知识又是社会传统底一部独立领域，不与神圣的领域相干。社会本来是可以保管世俗一面的传统的，但是神圣一面的传统才属宗教范围，那么社会又怎好成了宗教的原则，成了神祇呢？况且说，我们也见到宗教底主要任务之一，特别是在入世礼与部落的神秘教仪上，乃是要将传统底宗教部分得以神圣化；那么，宗教又怎好由着靠宗教而神圣了的去处来得到它自己底地位呢？

实际说，只有在字眼上玩把戏，只有用两面占便宜的诡辩，才会使“社会”等于“神”，等于“圣”。真的，我们倘若说“社会的”便等于“道德的”，然后再引申起来，使这观念包括一切信仰，一切行为底标准，一切良心底律令，然后更将“道德力”人格化起来，说他就是“集合灵魂”，那么，“社会”不就等于“上帝”，而不用了不得辞锋来辩护这个命题了吗？然而，道德的则律既然不过是人类传统遗业底一部分，被认为道德所自出的“力”或“神”又不就是道德，“集合灵魂”这种玄学的概念更于人类学没有甚么用处，所以我们乃不得不拒绝宗教即社会这派学说了。

归结起来说，杜尔干及其学派底见解，是不能接受的。第一，在原始社会里面，宗教来自个人的去处很多。第二，社会以大众而呈现的时候，并不是永远可以产生宗教信仰或近于宗教的心理的；同时，集团的发扬沸腾，每每完全属于俗世间的性质。第三，传统乃是某种则律与文化成就底总合，兼有“世俗”与“神圣”两种领域；而在原始社会，这两种领域又是被传统把持得紧紧的。最后，因将社会人格化而有的“集合灵魂”，并没有事实的根据，不合乎社会科学底健全方法。

二 蛮野信仰底道德效能

话虽这样说，但为持平起见，我们又不能不承认司密斯、杜尔干及其学派对于原始宗教已经提示出许多适当的要点来。最重要的，就因为偏重了原始信仰在社会这一面，便发动了许多重要的问题：即如，原始社会以内，为甚么大多数的宗教行为都在广大群众中集合地举办呢？社会在制定道德行为底规律上有甚么地位呢？一个原始部落底分子所受的强迫教育，为甚么不只有道德，

而且也有信仰，神话，以及一切神圣的传统呢？换句话说，为甚么每一部落只有一个宗教信仰的系统而不许意见分歧呢？

为使这些问题得到一个答案起见，我们必得反到上面对于宗教现象的检讨，重新想起某部已经得到的结论，特别更要注意在原始宗教里面信仰借以表现，道德借以建立的技术或手段。

我们即用宗教行为本身来起始吧，即用丧礼来说吧。在丧礼上需要宗教的缘故，是因为人终有一死这个生命关头。个人需要宗教与礼仪底慰安，没有比临终圣餐更为急切的了；在人生最末一幕底最末一刹那，使他得到与超自然的势力证为一体的慰安，乃是一切原始宗教都要举办的事。举办这个的意义，乃在战胜为量极大的恐怖与为害极烈的疑惧，因为对于死的恐怖与疑惧，是蛮野人与文明人同样未能免俗的。有了临终的圣礼，乃能加强了难关上人类底希望，使他相信有个来生，不但不较今生为坏，而且有个胜过今生的来生。一切的仪式，都是要表现这种信念，这种临死的人所需要的情绪态度；这是他在绝顶的难关中所能得到的极大慰安。来生底肯定，因为人数众多，礼仪隆重，更觉真是那么一回事而分量加重。我们已经说过，一切蛮野社会之间，死这一件事都强迫全地方的人集拢在待死的人底左右，来守着他，处置他，而且执行对于他的义务。这等义务，自然不是要同情于他；因为这样一来，全体便全惶恐逃亡了。义务所包括的一切礼仪，乃是与此相反的，乃是要战胜临死的人容易投降的几种强烈情绪——战胜疑惧恐怖之情。实际说，群体底全套行动都是表现解救的希望与永生的希望，那就是表现个人心里几种相矛盾的情绪之一种而已。

人绝了气以后，主人公固然是“死了死了”，可是这幕悲剧还没有演完。剩下的还有未亡人，还有死者底亲属；这些人，不管是蛮野的或文明的，都同样不好过，都走到很危险的一塌胡涂

的精神状态。我们对于这种心理，已经分析过了，知道人在两重心理的矛盾歧途上，争扎在恐惧与敬爱两者之间，是可以精神失调的。为使避免失调而得精神的完整起见，宗教救人自拔的方法可以说是在精神方面与神圣化的丧礼合作。我们知道在丧礼里面表现了一种信念，相信人在死后尚有生命；而且表现了一种道德态度，使活人感到对于死人的责任。尸体与死者（尸体背后的人格）是既可怕又可爱的有潜势的对象。宗教使死尸变成神圣义务底对象，于是加重了这种二重态度底后一半，那就是加重了爱。这样一来，活人与死人之间的联系便保存下来，以使文化底延续与传统底安全得到重要的助力。凡此一切，我们都见得到，全地方社会是执行了宗教传统底命令，然而如此执行的用意，又只是为了几个人底利益，为了死者亲属底利益，以使他们自拔于内心的矛盾；全地方社会所以如此执行宗教传统底命令的缘故，便因为如此乃是这种矛盾底解决。我们也要知道，活人在这时所有的经历，也准备了他自己将来应付死亡，因为亲长底死亡而自己经历到的永生信念，必使他更清楚地觉到自己底来生。

在这里的一切，我们都要弄清一种分别；仪式所有的信仰与道德是一件事，进行这种信仰与道德的方法，或者说所以能使个人接受自己底宗教慰安的技术，乃是另一件事。解救个人的信仰，使他相信死后尚有精神永续，乃是个人心里所固有的，非因社会创作而来。所有内在趋向底总和，一般叫作“自保本能”的，便是这种信仰底本根。我们已经见到，相信永生，乃是因为我们难于承认自己底毁灭，或者近人与亲爱的人底毁灭。这种趋向，认为一个人会终于消灭无余是不堪设想的，是破坏社会的。然而不堪设想的想法乃永远潜伏在个人的经验里面，使个人的经验潜伏着恐慌；宗教免除不堪设想的恐慌的办法，只是用仪式来证明人死不是毁灭，尚有来生可待而已。

至于宗教底这种办法，是因为有个“天意”在直接指导人类底历史呢？还是因为天演的过程会使具有永生信仰与教仪的文化得以适而生存，生存而传播呢？这都是神学上的问题或者玄学上的问题。在人类学家底本分上，倘能指明某种现象是在社会底完整与文化底延续上有价值的，那就够了。无论怎样，我们也见到，宗教在这里所作的事，乃是根据了人类本能所提示的两种态度而选择其一罢了。

不过这样选择了以后，便非由社会来执行不可。未亡人因自己充满了忧惶恐怖之情，是不能专靠自己底力量来应用永生的信仰，来振拔自己的。于是群体便来相帮了，不是亲自居丧的旁的社会分子，因为旁观者清，未将心灵为矛盾情绪所困惑，很容易遵循宗教底命令来应付这样的生命关头。于是难中人可以得到这些人底慰藉，可以渡过宗教仪式所给的恩人经验。慷他人之慨是容易的；就地方全体来说，大多数既未感到少数人底震撼，所以能够帮着当事人来“节哀顺变”。当事人既这样经历了宗教的仪式，而得到永生底启示，他世底启示，以及与死者息息相通的启示，于是觉得别有天地，不再戚戚不自安了。宗教所命令的是节仪底行动，而执行这种命令的乃是社会，乃是团体。

同时，我们又明白，节仪底慰安不是临时假造的，乃是根据人类内在的情绪因为遇到死亡而起的两种矛盾趋向而来；宗教的态度不过是择其一端，择了来生的希望，而用仪式来取信于人罢了。在这里，群众底参加更加重了这种希望，因为那是大多数的人强有力的证据。稠人广众中动人观听的礼，有影响处便在信仰有传染作用，共信共守的行为有庄严感人的作用。全体如一地举办真挚肃重的礼，足使没有关系的人大受感动，更不用说当事人在里面参加的了。

可是我们仍要加重的，乃是：将社会合作看成执行信仰所必

需的唯一手段，是一件事，将信仰看作社会底创作或社会底自身启示，另是一件事。社会可以宣布几种具体的真理，可以给与社会分子在精神上的慰安，但不凭空向他们说，说它自己便是神。

（讨论了关于死的宗教仪式，现再讨论旁的宗教仪式）。

我们已经在成童入世礼见到宗教底作用乃在奠定某种势力某种人格底存在，使人相信部落的律法即由这种势力或人格而来，教训给这入世新手的道德规矩也是因为这种势力或人格而来。为使这个信仰容易感人，势力强大，冠冕堂皇起见，便有隆重的典礼，艰难的准备，很受折磨的灵试。于是这位青年得到一项永远忘不了的经验，在个人生命里独一无二的经验，也就借着这种经验学到部落传统底教训，部落道德底律令。在这时候，全部落总动员，一切权威都来参加，以为礼仪中所启示的作见证，见证这些东西底势力与真实。

在入世礼也象在丧礼一样，我们所应付的是个人生命里的转机与因转机而有的精神冲突。青年在这春机发动期，要试验他底体格，要应付他成熟了的性欲，要参加部落的生活。这些事都给他以希望，权利，诱惑，但同时也给他加上负担。可欲的事与犯禁的事在这里使青年不得安宁，适当的结局自然又是使他遵从传统，受部落道德对于性的制裁，承当起男人所要承当的负担来，成就这样的途径的，乃是靠着入世礼。

入世礼底公共性，乃在一面足使最高的立法主宰显得庄严伟大，一面又足使道德底教训纯全一致。这样一来，所有的礼仪便都变作具有宗教性质的教育，一种紧练的教育。这里的教育，与一切教育一样，教给青年的原则乃是经了选择的，乃是仅仅根据个人所已秉赋的加以选择，加以注重，使之固定而已。在这里也和在旁处一样，公众底参加乃是一种手段，训练的内容则是个人所本有，非为社会所造作。

提到旁的教仪，如收获节，图腾节，新收底贡献节，以及眩示食物的仪式，也都是利用宗教来使丰富与安全神圣化，且使大众对于外界利用厚生的力量养成崇敬态度。这里也是将群众参加当作合适的手段，来建立食物，积聚，丰饶等价值。向一切人来眩示，使一切人来欣羡，使任何生产者彼此互竞产物底丰美，都是产生这种价值的手段；因为不管是宗教价值还是经济价值，每项价值非有普遍性不可。然而这里所能见到的，也只是将个人两种可能的反应选了一种而加以偏重。积聚起来的食物，是有两种处置法的；不是浪费了，便是保存起来。浪费的趋势可使当前享乐，不顾将来；保存的趋势可使讲求贮藏的方法，用来以达高一等的文化目的。宗教在这种场合的作用，乃是对于在文化上有价值的态度加以青眼，打上印记，且用公众行为加以推行。

上述节季宴会所有的公众性质，还有另一种在社会上很重要的功用。一个自成文化单位的群，分子之间必要随时彼此接触，但这接触，除了好的影响，可以互通情愫，增进系结以外，也有彼此冲突的危险。在饥荒颠沛的时候，在食色两欲亟待解决的时候，倘若大家接触起来，则危险性更大。可是在丰富的时候而有的部落宴会，因为每一个人都与自然界共存共荣，而且也就与每一个旁人彼此容洽无间，则是容易充满了道德的空气的——充满了善意与谐和的空气的。在这种场合偶尔会有‘金吾不禁’的情形，偶尔会解放了两性底约束，礼法底限制，大概也是因为彼此两无猜嫌吧？一切打架闹意见的动机必是刷洗无遗了，不然，一个部落的大集会哪能尽欢而散呢？这样我们就明白善意与谐和底道德价值，是胜过那些桎梏人类主要本能的仅在消极一面的禁忌了。在德行底范围，没有再高过慈悲的；不管在原始宗教或文明宗教，慈悲都遮掩了很多很多的罪孽——不，胜过了很多很多的罪孽。

或者我们用不着对于他种宗教行为再详细地讨论了吧？图腾制是族底宗教，主张族人都是图腾兽底后代，或与图腾兽为同源；说全族有个集合力量，可以支配图腾兽底产量；所有的族人，都要共同遵守图腾禁忌，而且都要对于图腾兽保有崇敬的态度。这很显然，图腾制是要以公众仪式为顶点而有分明的社会性质的。祖先崇拜底目的乃在将家、将氏，或部落弄成一个单独的信徒团，也自然会因为性质本身而使分子集拢到公共的礼仪，不然就不成其为祖先崇拜了。此外，各群，各部落，各城市底保卫神，各行各业底专门神，当然也会根据定义，而为相当的团体所崇拜。

介在巫术与宗教之间的教仪，如公共的园艺礼，渔猎礼等，更显然要在公共面前举行，因为这些礼虽然大与相关的实际事业有分别，也是这些事业底相对体。一面是实际事业底协作，相对的一面便是大众举行的礼仪。礼仪将工作团体借着崇拜的行为来结合起来，才算尽了在文化上的功能。

实际说，我们即不具体地分别讨论各种宗教仪式，也可用抽象的论断来证明我们底题旨。我们可以说，宗教既是集中在重要行动的，一切重要行动又都需要协作团体底共同参加，共同发生趣意，所以任何宗教仪式必得是公开的，必得要群众来举行。一切人生底转机，一切重要的企业，都足引起原始社会底共同趣意，而且这些转机与企业又都有巫术的或宗教的仪式，那么，共同进行企业的社群，或因人生转机而牵引来的社群，不也是举行仪式的人物了吗？不过这样的论断，正确是正确了，究不若我们底具体叙述更使我们明了宗教行为利用公众而收功效的微妙曲折处了。

三 原始宗教底社会贡献与个人贡献

我们现在不得不作的结论，乃是：公开是宗教启示在原始社会

里不可或缺的手段，但社会既不是宗教真理底创造者，更不是自己布露一下便可成了宗教。教义而必要抬出公众来，道德而必要团体来宣示，乃是有几种原因在。我们现即总括这些原因如下。

第一，布露神圣而超自然的事物的时候，打算要庄严富丽，非有社会来合作不可。有全社会来一心一意地举行典礼，便会产生威信无边的空气。在这种集合行为上，当时并不急需信仰底慰安，并不急需真理底证明的人，也都帮忙需要这等真理慰安的人，命运中恶意而破败的势力，乃因这样一种互相保险的制度而分担起来，以使当事人不为精神的难关所困。居丧的时候，春情发动的时候，祸难临头的时候，以及一时的财富可正用可邪用的时候，宗教都可规范正当的想法，合宜的办法，而由社会来执行这种规范，且更全体一致地来反复这种规范。

第二，用群众来举行宗教的信条，是在原始社会维持道德上所不可缺少的手段。我们已经知道，每一个信条都有道德的势力。而道德要有力的话，非有普遍性不可。社会系统底维持，权利义务底互惠，以及分工合作底可能，都要靠着普遍的行为标准，都要靠着每个社会分子都知道所被期望者是在甚么地方。道德底规律而不被人所期望，而不期望得可靠，便没有成为规律的可能。原始社会以内，完全没有根据裁判与惩罚的法律，所以原始组织原始文化底基础所以能够形成，全凭不假外力的道德规律，所以道德规律，自然具有绝顶的重要。然而这样道德规律底可能，必要靠着社会以内没有私家的道德教训，没有个人的行为标准，没有伦理的派别，没有道德意见上的分歧，但有共信共守的普遍规律。所以道德底教训必得是公开的，全体一致的。

第三，（这是末后一个原因）神圣传统底保存与递嬗，也是需要公开的，需要共同执行的。任何宗教都有一个要点，即其教义必是绝对的，不能改篡的。信徒必要的确知道他所信以为实的，

乃是累代相传的原样，绝无亏损假冒的嫌疑。所以任何宗教都有信而可征的保管人，证明所传内容底真确。高级的宗教有经典可据，而经文底正确未经改篡，与夫经义底解释未离本宗，我们知道那是多么重要的事。原始宗教既无典籍可据，便要只凭记忆。可是他们虽无文字，虽无神学团体，也要保障他们宗教底一节一目，都是真常不变。那么，只靠记忆来保障而要圣统不变的唯一方法，就是多数共同参加保障的任务。有的部落要用公众来传诵神话，有的时候要将神圣的故事加以正式的宣讲，有的信仰要用几部表现在神圣的典礼里面，有的传统又将某部交给特别的团体去保管，如秘密会社，图腾族党，高年级团之类：凡此种种，都是原始宗教保障教义的手段。我们见到，凡某一部落有某一教义不算十分公开的时候，必有一个特殊的社会团体来尽保管之责。

以上这些观点也可解答原始宗教为甚么只有正统，而不能有宽容态度。原始社会不但道德要普遍，即教义也要普遍，以使人人得到同一的内容。只要我们采取的态度，是将蛮野人底信仰看作不相干的迷信，假装的把戏，孩气的或病态的幻想，或者顶好也不过算作粗始的哲学玄想，那我们便难于明白为甚么蛮野人将信仰把握得那么坚固，那么忠实。但当我们一经查出蛮野人每一信仰条款都是他底生命力，蛮野人底教义就是社会结构底水门汀，而知他底一切道德，一切团结力，一切心灵的慰安都是来自他底宗教的时候——那又极其容易了解他为甚么不能宽容了。同时，也很显然，只要你一经起始轻侮他底“迷信”，破毁他底“迷信”，你便破毁了他底一切道德，而没有多少机会能够给他找到一个新的道德。

所以我们很清楚看到：宗教有显然公开而具有公共性质的需要，道德原则有普遍一致的需要；而且我们更明白，这为甚么在原始宗教特为显著，乃在文明社会的宗教便较不甚如此。那么，

宗教事物而有群众参加而有社会趣意的缘故，可有明确，具体，以及经验上的解答，没有假借玄学上的“实体”的余地，用不着这个“实体”来用假面具显示给它底信徒，以使信徒即因它底显示而弄得神妙莫测而引入歧途。事实是这样：社会在制定宗教仪式上是必要的条件，而不是充足的条件；对于个人心理不下分析的工夫，即于宗教底了解上一步的进展也不能有。

我们在第三章起始检讨宗教现象的时候，我们分别了巫术与宗教；后来我们进行讨论的时候，则将巫术完全按下未表。巫术在原始生活中这样重要的领域，现在是我们重新提起的时候了。

第五章 巫术与信力

巫术——哈，这个字眼底本身就好象充满了魔力，在背后代表著一个神妙莫测，光怪陆离的世界！不用说本来喜好密教，要在密教里得到终南捷径的人，能在这种势力上发生狂烈的兴趣，象近来风起云涌地复活了许多古来半通不通的各种教，而名曰神智学（Theosophy 伍廷芳译为证道学），灵学、精神学，以及其他甚么似是而非的甚么学，甚么科，甚么主义之类，不用说了；就是清醒科学的头脑，也是对于巫术这个题目爱好甚深的。这或者一部分是因为我们希望在巫术里面找到蛮野人底欲求与智慧所有的结晶，因为不管是甚么样的结晶都是值得知道的。另一部分是因为“巫”或“魔”，似乎在任何人心里都激起某种潜在的意念，激起希望看奇迹的憧憬之怀，以及相信人类本有神秘力的可能等等下意识的信仰。足以作这一方面作见证的，是迷惑、蛊惑、颠倒、邪魔、方术等字眼在诗歌中所有的引力；因为在诗歌中，语言底魔力以及被语言所激动的情绪，持久的力量最强，表现的情形最显。

译者按 原书magic, spell, charm, to bewitch, to enchant等字，是意义双关的；既有诗歌中情痴，消魂等意味，又是术士所有的专门用语。中西底背景不一样，此等处极不易译。中国见美而痴的字眼，都与色相连在一起，不是西洋受了定神法的那样。（试看莎士比亚Tempest，便明此意）不与色相相连的，又是纯粹心理的字，如“心荡”，如“出神”，都不与外界

作混成词——外界是意在言外的，否则是比喻的字，如“倾城倾国”，不是直接的，不是客我两界直接的联系。除了见美而痴这种中魔状态外，在中国的中魔又的确是中魔，乌烟瘴气，一点诗意也没有，在诗歌里见不到。在诗歌见得到的，只有方士与此相近。可是下一等的方士，乃是上边的乌烟瘴气，不在诗界；上一等的又是飘渺神似，美则美矣，但已到了宗教范围，而超出巫术界。中国诗歌中轻灵的美多系超越现实，重厚的美多在人伦之情，简直没有西洋那一套定神法的美。此中牵涉的问题极复杂，非片言只句所能详。必是对于社会科学、美学、意义学、认识论等都有素养的人，才易看得明白，才有进行检讨的可能。因上文之不可译，附赘数言于此。又本章极有贡献处极多，但亦有未广处，译者在下文似有随时附加按语的必要，即于此处开其端。

但社会学者走到巫术尚在优制一切的地方，巫术尚在完全无缺的地方（即石器时代的蛮野社会），而进行研究的时候，他竟找不到出乎意想的事：所出乎意想者，乃在巫术是完全清醒的，朴素的，甚至于粗拙的；巫术之所以进行，完全为的是实行。支配巫术的是粗浅的信仰，表演巫术的是简易而单调的技术。我们在前文分别巫术与宗教给巫术下定义的时候，已经指示出这种情形了。我们说过，巫术纯粹是一套实用的行为，是达到某种目的所取的手段。我们在分别巫术与知识，分别巫术与实用技艺的时候，也见到这种情形了；因为巫术是深深地夹杂在知识与实用技艺里面，表面差不多，所以我们必得费些事方会弄清彼此在实质上不同的心里态度，以及巫术行为所特有的仪式性质。每个实地研究的人类学家，都吃过苦，都知道原始巫术是极其单调，不足以引人入胜的；它进行的方法极有限，皈依的信仰极窄狭，根本的思想也不高明。用一例子来看仪式，来听取咒语，来把握住巫术信仰，巫术方法，与巫术社会学等原则，你便可以触类旁通：不

但你算明了那一部落底一切巫术活动，而且你可在全世界底任何地方当一个巫术师而不致灰心——只要你在这里添一添那里减一减，运用得灵活便成。

一 仪式与咒术

我们现在检取一种标例的巫术行为，选择上谁都知道谁都认为是标准的巫术的黑巫术。在蛮野社会所见的几种型类之中，作“巫术标”底投掷姿势的黑巫术恐怕要算最流行了。将一个有尖的骨或棍，箭头或某种动物底脊骨，用模仿的仪式向所要加害的人底方向刺去、投去或指着，便算要将那个人弄死。东方与古代关于巫术的书与人文志及旅行故事等书，都有不少的成法，说这种仪式要怎样进行。只是这种仪式底情绪布景，巫术师执行这种仪式时所有的姿态与表情，很少有人提及。然而这些才是最重要的现象。倘若一个旁观的人突然间出现在梅兰内西亚底某地而见巫觋正在运用法术，他也许不明白他看的是甚么，但他不是认为眼前是个疯子便要疑心那是盛怒之下的状态。因为术师仪式底一件主要行为不但将骨标指向对方，且要恨怒凶狂地将它刺出去，反转来、搅动着、好象割锣在敌人底伤口，然后猛撼一下，将它拔出。所以在这里表演出来的，不只是暴烈的刺击，且有狂剧的感情。

这样我们才明白，巫术行为底核心乃是情绪底表演——不然，表演出来的是甚么呢？表演出来的自然不是所要达到的目的，因为倘若那样的话，巫术师便要模仿敌人底死了。就当场情形来看，最合乎情理且为术师所不得不模仿的，乃是他自己底情绪状态——这乃是他要表演出来的东西。

我能够根据自己底经验举出一些相似的仪式来，自然更能够

根据旁的记载举出更多的例子来，但中心的意义都是这样的。譬如说，用一个象或旁的东西来象征所要加害的人，然后加以损伤或毁坏，这种巫术也是最显然地要表现恨与怒。举旁的例子来说，执行恋爱巫术的时候，执行者要将真人或象征物来真地或假装地捉住，拍打着，按摩着，表演出害相思病的情人“眼里出西施”的颠三倒四的样子。战事巫术要表演的是愤怒，是攻取的凶猛，是斗争的热情。祓禊黑暗与祸殃的巫术，要表演的是怖畏的情绪，至少也是与怖畏情绪相争扎得很厉害的状态；所以这种仪式底基本动作常是呼号，擦磨武器，燃举火把，或者象著者自己记载起来的一种祓禊黑暗底恶势力的巫术那样，需要术师战栗起来，很艰难迟慢地念着咒，好象吓瘫了的样子，而且另一个巫觋走近前来，被这恐怖的气氛所镇摄，以致退缩回去。

这一切的行为，通常都用某巫术原则来加以解说与文饰，实际则一见便知是情绪底表现。这种行为里所用的质料与法宝也是同样的意义。巫术所用的匕首，尖端可以伤人的东西，气味难闻或者有毒的东西；恋爱巫术所用的香料、花，醉人心脾的刺激品，以及经济巫术的贵重品，主要都是要与巫术所要达到的目的用情绪来联在一起，而不是用观念来联在一起。

然而除了这等用重要的质素来表现情绪的仪式以外，也有用行为来预兆所期冀的结果的仪式；这用傅雷兹尔（Sir James George Frazer）底话来说，便是模仿目的的仪式。譬如我在梅兰内西亚所记录过的一项黑巫术，施术的人便要装着低了声音，发出快要咽气的时候所有的吼喘，然后倒在地上来模仿死底痉挛。不过我们在这里用不着多举例证，因为傅氏底大手笔已将这一类巫术（即惑致巫术或模仿巫术）与有联带关系的染触巫术（根据接触）详征博引细大不遗了。傅氏也告诉给我们，巫术这伪科学根据“同能致同”的模仿观念或“一次有关系永远有关系”的接

触观念，也发展了一派特殊的巫术领域。（参看译者所译傅氏金枝中的交感巫术，商务出版）

有的巫术仪式，又与任何特殊的观念或情感没有关系，不在模仿、预兆，或表现这些东西。因为有的仪式简单得厉害，我们只能说那是直接应用巫力的。譬如施术者站起来，命令起风，于是起风；或者将咒念在甚么东西上，然后将这东西用于心目的人。但所用的东西，也是要十分合乎这个性质的，它必得对于巫力容易接受，容易保存，而且容易传给对方，因为这类东西乃是用来装巫力，保巫力的盛器，直到用在对方以后为止。

然而到底甚么是巫力呢？甚么是不但出现在这样简单的仪式里面而且出现在一切巫术仪式里面的巫力呢？不管一项仪式是表现甚么情绪的，不管是模仿或预兆目的，或者只是直接的施用，反正必有一个共同点：必有一个共同的巫力——共同的巫术德能，存在施了巫术的东西上面。然这个到底是甚么呢？简单一句话，那永远都是咒里面的力量，因为咒才是巫术里面最重要的成分呢——可是这个不曾十足充分地被人认识过。咒是巫术底神秘部分，相传于巫士团体，只有施术的才知道。在土人看来，所谓知道巫术，便是知道咒；我们分析一切巫术行为的时候，也永远见得到仪式是集中在咒语底念诵的。咒语永远是巫术行为底核心。

我们研究原始巫术底咒语公式的时候，发现到三项标准成分与巫力的信仰有关。第一，是声音底效力，是对于自然界声音的模仿，如风吼、雷鸣、海啸，各种动物底呼号之类。这些声音是某种现象底符号，所以相信声音便可巫术地发动它所代表的现象。否则声音是表现与某种欲望联在一起的情绪状态，而这欲望是要假借巫术手段来实现的。

第二，原始的咒术很影较地是要用语言，要语言来发动、申

述，或命令所要的目的。行黑巫术的人若欲使人生病，便举病底一切征候；若欲使人死亡，便说死时的状态。行吉巫术的人若欲使人痊愈，便用话来描绘完美的体力与健康；若欲达到经济的目的，便声述稼禾底茂盛，渔猎物底丛集。或则术士施术的时候要在情绪高涨的状态之下，而他所发的语言便是表现这高涨的情绪，他所作的行为便是加以表演。譬如术士在盛怒之下反复“我折断——我扭伤——我烧毁——我破坏”等词的时候，也一一列举他要加害的身体与脏腑底某一部。这一切的例，都使我们明白：咒底制作是与仪式及语言根据同样的型范，同样被人选来作成巫术底质素。

第三，几乎每个咒都有一项仪式所没有的成分，那就是神话的征引，征引巫术所本的祖先与文化英雄。这样一来，我们或者就要提到巫术问题上最重要的题目了，该使我们讨论巫术底传统布景了。

二 巫术底传统

传统，我们已经屡次地说，是在原始文化里面占有无上的统治地位的；同时，与巫术仪式及信仰有关的传统又极多。任何重要的巫术都有解说它所以存在的故事。这样的故事都是说明甚么时候甚么地方人乃得了巫术，并且怎样又成了一个当地群、家或族底私产。巫术永远没有“起源”，永远不是发明的，编造的。一切巫术简单地说都是“存在”，古已有之的存在；一切人生重要趣意而不为正常的理性努力所控制者，则在一切事物一切过程中，都自开天辟地以来便以巫术为主要的伴随物了。咒、仪式，与被咒及仪式所支配的事物，乃是并存的。

在中澳，一切巫术都与一切旁的东西一样，都是存于“阿尔

切灵加” (alcheringa) 时代，而流传到后代。在梅兰内西亚，一切巫术都是来自人类祖先活在地内的时候；而在那时，巫术乃是他们底天然知识。高一等的社会，巫术常是得自灵与怪，然而灵与怪之于巫术也是得来的，不是自行创作的。所以相信巫术是远在荒古便已天然存在的，乃是普遍的信仰。与这种信仰相当的信条，便是只有在传授的过程中绝对没有篡改，才会保留巫术底效能；差一点原样，便算完了。所以巫术与巫术所用的东西之间，有个实质上的联系。巫术是这东西底德能，或者更好说是人与东西之间的关系；因为巫术虽然不是人创的，可是为人而创的。一切巫术一切传统之中巫术都只是在人类手里，在人类底知识范围；这范围所在，即不是人类，也是类乎人的东西。巫术不但要有加上巫力的东西与表现巫术的方法，更要有执行巫术的术士。巫术乃是荒古人类底天然秉赋，不管这荒古人类是澳洲的“木拉木拉” (mura-mura) 或“阿尔切灵加”，是梅兰内西亚的地内始祖，还是全世界巫术的“黄金时代”所有的人物。

译者按“巫术都只在人类手里”，并不完全对。中国的狐狸与黄鼠狼，既善变化其形体，又惯于作弄人，又有“隐身草”使人看不见，又可与人事无关而自作把戏，都是靠着自身具有或修练来的巫术本领。美洲的印第安人更相信许多动物都有祸福人的魔力，都可变化其形体。更具体地说，美“西南区”的租尼 (Zuni) 印第安人认为善治病的是熊，是蟾，善打猎的是豺（无适当译名，是似狗似狼而比狼小比狼怕人的 coyote），诸如此类，专门的事都有专门的动物术师。实际，人而欲作黑巫术都相信是直接与动物开会议，由动物会议里学本领；执行吉巫术的则奉各种专门动物为神，一半是宗教，一半是巫术。是宗教，因为他可乞灵于他底神；是巫术，因为他既得到法宝以后，便可直接有巫力。只这样简单地举一点中美两地底例子，便可证明人类

以外的自然界，是可以相信独立保有，执行，而且传授巫术的，便可证明巫术并不“只在人类手里”。不过原作者紧接着补充一句“即不是人类，也是类乎人的东西”，那就不好讲了，那就一切问题都忽略过去了。

原始社会的信仰之中，本来是人而物物而人闹得一塌糊涂没有逻辑的界限的。狐狸能变人会有“类乎人”的资格，不必说了。然而在“有灵观”，“有生观”，“拟人观”很流行的原始社会这一切“观”又都相去只有一间，可以彼此互通，天下一切被人关心的事物，哪一个不可以“类乎人”呢？原作者自己也说图腾兽是与图腾族相信有同源一体的关系，则“类乎人”与“只在人类手里”还会有什么意义呢？

（关这些“观”，除在本书已可见到外，就另一个观点来研究的，可参看译者所编《意义学上编》——商务出版。）

这一段最使人注目的，是巫术乃“为人而创的”这个说法。在不自觉的“自我集中观”（*ego-centricism*）的人看来，老婆孩子以及三亲六故都是为他底存在而存在，他不存在，便一切没有意义，失掉价值。在“本族文化至上论”（*Ethno-centricism*）的社会看来，只有他们可以代表文物制度，他们是天朝，是中土，其他一切都是蛮夷，都是外邦。在认“人为天地心”（*见礼运*）的一切人类偏见看来，不但“人为万物之灵”，而且全世界底飞潜蠕走都是为人类存在而存在，都是为人类底利用厚生而生存。这种不客观，而以我执为蔽的办法，当然是不会齐物等观的。多亏了心理学与人类学底进步，我们才知道蔽而不明的情形是到处一样的，谁也瞧不起谁，谁都是惟我独尊的，于是相视而笑，于是只知有己不知有人的固陋狂，因为不自觉的黑漆一团糟的人生观中独立起一个自觉的“我”来，紧接着不得不给“人”一个地位，乃得客我并存而无所用其狂。独怪原作者马氏在专业

上是医治这等固陋狂的人，而且他也对于许多难题真能针针见血，竟在此等处露出不自觉的缺憾来。

前引“隐身草”的例不必说，不是要使人类作贼才创造出来，反是因为黄鼠狼等要偷人才有这种巫术的。世界上的有生之伦，又哪一个不各有各底生命？各有各底遂生之术？——不管是理智的技术也罢，或情感的巫术也罢。世界上酷好和平的民族，迟早必要发展出民胞物与的观念来的。中国不必论，即美国“西南区”的租尼印第安人也是要承认各种生物无生物底独立资格的；巫术你得自它们不算，且要猎取食物的时候都在它断气以前吸其灵气，祷其乐生（死后的生）而且求它告诉同辈多来惠顾（因为他们相信，这样死的兽会极快乐。）

这在充满了耶教的学者看来，极难了解；因为耶教的上帝创造世界万物，是为了按着他自己底形象而造出来的人类的，特别是为了他底选民为了他底信徒的——因为他是忌妒的上帝（教会译作好义的上帝。）帝国主义的国家，利用了耶教而到处侵略，神学上的根据是全世界都为他，道德上的根据是不能坐视他所认为落后的土地与人民不得拯救，遗利于地。以此为背景，便容易了解马氏所以忽略的缘故了——虽然马氏也是反对传教士来障碍他在土人之间的实地研究的（因为传教士要破坏土著文化，使他不易下手。）

话虽然说得远了，但因为太被一般人所忽略而不得不大书特书。

有一则笔记说有人责难他底朋友吃素，因谓“上帝为人而造万物，你不吃荤是辜负上帝底意思。”朋友也就讥笑他说：“上帝为狼虫虎豹以及各种微生物而创造人，你不叫它们吃也是违反上帝底旨意。”话好象不新鲜了，但实际的生活态度，还依然这样表演着。

最后应该补充一句，按语与本文所研究的是心理问题。离开心理而问本体，人类以外的动物没有告诉我们，我们根本不知道它们有没有“隐身草”，根本不知道它们有没有巫术。

巫术属于人类，不但是因为巫术为人类所有，而且因为巫术底题材主要是人事的题材，如渔猎、园艺、贸易、调情、疾病、死亡之类。巫术用于自然界，不如用于人与自然界底关系或足以影响自然界的人事活动上为多。况且说，巫术底效能，并非认为是自然界因受咒术而产生的结果，乃是巫术特有的现象，自然界不会产生的东西。严重的疾病，颠倒的爱情，举行贸易礼的欲望，以及人类机体与心理其他类似的表现，都是咒与仪式底直接结果。所以说巫术不是因为观察自然认识了自然界底律令而有的东西，巫术乃是人类古已有之的根本产业，足以使人相信人类本有自由创造欲念中的目的物的能力，只是这项遗业要靠传统才见知于人罢了。

这样，巫术底灵力便不是普遍存在，随处流动或者可以随处驱使的。巫术是绝对为人类所有的单独特殊的力，自为一类的力，只有借着人类底巫术行为才会放出去，只有借着他底语言他底仪式才会传动起来。

译者按 “绝对为人类所有”一句，宜看上边按语；即作者自己也会说有一个狗弟弟要报复人哥哥而将渔获巫术传到外族去了（见所著蛮野社会里的性及抑窒（Sex and Repression in Savage Society），已归译者译成中文，改名两性社会学：父系社会与母系社会底比较，由商务出版。）且巫术底灵力不是“可以随处驱使的”，是不是与“借着人类底巫术行为才会放出去”相冲突呢？人施巫术到对象，还不是将巫力驱使出去吗？况且说，天眼通他心通之类乃是巫术底正统把戏，还不都是将巫力“随处驱使”吗？

这里我们也要提到，人体既然是巫术底盛器，是巫力流转的漕渠，必然要受种种的限制。术士必然遵守许多禁忌，否则咒便不灵了；特别是有些地方如梅兰内西亚之类，巫力藏在肚子，更非严守禁忌不可。肚子是记忆与食物底家，喉头是智慧底家，声音又是人类心灵底主要机关，所以在必要时可将巫力召至喉头，然后再用声音将它由喉头发动出去。所以巫术不仅为人类所有，又实际长在人的身上，只有根据很严格的巫术团，受戒礼，以及教训规条等，然后才能传递，而且只是在人与人之间来传递。也就因为这样，所以它不是存在东西里面的天然力，不是独立于人而自有作用，不是被人发现而用普通在自然界学习知识的方法所可学习的。

译者按 作者是要攻击下文所说的“摩那”说，故在这里先说巫力“不是存在东西里面的天然力。”姑不管它是不是天然的，只说这个“藏在肚子”而可“召至喉头”的东西，是哪里来的呢？作者推究巫术乃因情感底要求而起，这是再对不过的。不过要求出来以后而必有一个自己可以支配的甚么力，那就不易解说了。然而巫术之所以为巫术，所以为实用，又非有这可以支配的力不可；因为宗教也是同样被情感要求出来的，只是信徒要自承无能，非得靠他们所信的对象来支配，而在自身只要行了宗教上的礼便算数了。

这个力本来不是容易解释的，说它在外，怎能受自己底支配呢？说它在内，怎能支配外界“因为没有接触”呢？而且怎么不是谁都会的呢？这个一而二二而一的谜，实与认识论相通。康德（1724—1804）打通内外的办法，所以成了继往开来的大师。然而他死了一百多年了，真能体会明白他底贡献的还不算十分多，哲学界依然打在圈子。

这里不多批评马氏底意见，只用中国的思想来提示一点参考

的材料。

马氏反对力量会在外界，在我看，倘要说得圆，便非使外界有分儿不可。中国一切思想，不管是伦理的、艺术的、巫术的，都非有玄学上的根据不可。不重分析，不易彼此传递知识在此，容易弄得不可捉摸以致混混沌沌，吃亏处在此，然在会心所及，想得通，走得圆，大而无当，小而无间，妙处也在此。譬如说，孟子善养“浩然之气。”这个气是他底呢？是大自然底呢？答案必是赤子之心，匹夫匹妇之所素具，不同处只在养，养得善，便可“充乎天地之间。”怎样才能充乎天地之间呢？必是天地间本有这个气，永远弥漫着；因为人将自己所禀赋于天地的这一部分养得善，合乎天然的法则，于是好象通了电流一样，人天一体，与万化同流，求其不充乎天地之间也不可能了。说一千道一万，人的确是根据天地间素有的东西而产生出来的，他与天地息息相通，在理论上没法驳难他。也就因为这样持之有故言之成理，所以安心不求“甚解”的人，可以得过且过，而且使一切玄学上的本体都人格化起来。人格化的非人格物，当然是迷信；然因迷信有护符，便轻易奈何他不得。儒家常反对道家，我则以为除了入世观不大相同以外，玄学的思想在大体上都相同。道家底炼精化气，炼气化神，炼神还虚，炼虚合道，实在与这浩然之气没有分别，不过道家重在修行，所以说出阶段来罢了。内在的精，是禀受于自然的官能采集了自然的营养而来，是自己可以下手处，及到自己充实起来，辗转修养，与天地相应，于是合了“道”。这道还不是充乎天地之间的浩然之气吗？炼道还不是养气吗？不过纯粹的儒家又以义理为指归，下等的道家又以实作比喻而结果人格化了的“姹女婴儿”为自私自利的迷信，于是相去愈远了。

回到巫术问题，下等的道家本来是术士，没有甚么分别。然我们在理论上所关心的，儒道两家都可通。巫力是内外都有的，

来养自己这一分以适应于外界的弥漫势力，便是术士所要遵守的禁忌。至于怎样养，那才是‘圣圣相传的心法’，那才是要受了戒然后可以传授的东西，才是马氏所谓传统底神秘部分了。

三 巫术底灵力与德能——“摩那”说

根据上面的话，就知道一切学说，凡将“摩那”(manā)与其同类的观念看成巫术底基础的都是完全错了方向。因为巫术底灵力倘若是完全在人身以内而只有用传统所定规的特殊方法才能加以支配的话，则定然不是考灵顿(R. H. Codrington)博士所述叙的那样。考氏说：“这摩那不是固定在任何东西里面而是几乎可以弄到任何东西里去的”；它也“活动得不拘一格，能作好，能作坏……能在天然力或人类任何能力与优点上表现出来”。那么，考氏所描写的适与我们所见的巫术能力相反，相反于蛮野人底神话、行为，以及巫术公式底结构等所表现的情形。我在梅兰内西亚所见到的巫术，力量全在咒与仪式里面，而不能“弄到任何东西里去”；传送的时候，非得用极有定则的办法不可。它不能“不拘一格”地活动，非得受传统底限制不可。它不能表现在天然力上，而表现在人类能力与优点的也极有界限而具体。

同样，北美印第安人所有相似观念，也不与特殊与具体的巫术能力相干。因为关于达口他人(Dakota)，现在南达口他省与米乃梭他省(Minnesota)一带底“瓦坎”(Wakan)的描写，说：“一切生命都是瓦坎。任何表现力量的东西，也都是瓦坎——不管这力量是在天上风云底积极行动，或者是在路旁漂砾底消极持久。……它包含一切神秘，一切密能，一切神性”。关于伊洛夸语(Iroquois，此种人主要在纽约省)的“欧伦达”(orenda)，我们所知道的是这样：“这种力量认为是一切东西

威德能……如石、水、潮、植物、树木、动物、人类，以及风、云、雨、雪、雷、电之类……在原始脑子里面，它乃是一切现象一切周围的活动所有的主动原因”。

译者按 这与“气”怎么样？

我们既断定了巫术力量底根本所在以后，我们几乎用不着再重地说“摩那”这一型类的观念与巫术仪式及咒语底殊特灵力两者之间是没有多少相同的了。我们已经知道，一切巫术信仰底竅窍乃在清楚地分别传统的巫术力量以及人与自然所共有的其他力量。瓦坎——欧伦达——摩那这一派的思想，既在巫术力量以外，包括了种种等等的力量，便只是粗始的玄学观念所有的赅括之词底一个例子而已，就象几个旁的蛮野字眼所有的含义而已；这对于原始心理的认识上极其重要，但在我们当前的问题上，也不过发生一个问题，要问“力”、“超自然”、“巫术德行”等概念底关系而已。因为我们底材料不够，无从断定这等复杂概念底根本意义所在；不能断定甚么是自然力，甚么是超自然力。北美底观念似乎加重自然力，海洋洲（包括梅兰内西亚）底观念似乎加重超自然力。我要使人明白的是这一点：凡要了解土人心理的，第一先将行为型类加以研究，加以描写，然后再用他们底风俗他们底生活来解说他们底字眼。（译者圈上了去的）。可作知识底向导的，没有再比语言更不可靠的了；“本体论的辩证”在人类学上是特别危险的。

我们在这里详论“摩那”，因为将它看作原始巫术与宗教底实质的学说是说得那么动听，而措置的方法是那么不小心的。我们首先该知道的，乃是我们对于“摩那”的认识，特别是在梅兰内西亚，是有些彼此矛盾的；况且说：我们几乎没有甚么材料告诉我们，到底这个观念怎样跑到宗教或巫术的信仰里去的。

一件事是清楚的，即巫术非因普遍势力底抽象概念而产生，然后再用到具体例子上去的。无疑地，巫术乃是在一切实际的情

势之下独立发生的。根据自己底情势与这情势所有的感情紧张的状态之下而产生的每类巫术，都是由于思想底自然流露与对于境地的自然反应。（译者按：此人若有玄学的思想，为甚么不也可以自然流露呢？传统以内若有玄学的思想，个人是不能不视为固然的。所谓“思想底自然流露”，当然要包括一切存在心里而于当前有用的思想。上段最末一句，可在此等处得到答案即“自然流露”到宗教或巫术信仰里去的。材料方面，最少是在中国与北美，多得很。）使巫术有某种普遍型且使巫术行为巫术思想底基础上有一般的概念者，都是进行巫术的时候有共同的心理过程。那么，我们应该趁着这个机会分析巫术底境地以及这等境地所激起的经验了。

四 巫术与经验

到现在为止，我们所讨论的都是土人底思想，土人底巫术见解。我们因此到了这么一点，即蛮野人只是自信地说，巫术能给人以支配某类事物的能力是。可是现在的任务，乃是要根据社会学的观察者底资格来分析这个信念了。我们再温习一遍应用巫术的情势种类。人进行一套实际活动的时候，是会遇到阻障的：猎夫可以找不到猎物，水手可以赶不上顺风，造独木舟的人选用木料的时候，永远不能绝对相信他会经历风浪而不坏，或者十分健康的人也可以忽然力不能支；那么，在这等情形之下，（我们即使不管任何巫术、信仰与宗教的话）人底自然趋势所要作的是甚么呢？他底知识不中用了，他底过去经验与专门技能都无计可施了，于是他不得不承认他底无能。然而这种招认更使他底欲求强烈起来，他底焦思，他底恐惧与希望，都使他底机体紧张起来，使他不得不有某种活动。这时候，不管他是蛮野人或文明

人，不管他是有巫术或者一点也不知道。理智所指定的消极忍受乃是他不到最后没有办法便不会采取的。他底神经系，他底全体机能，都驱使着他走到可以暂代的活动。他所希望的目的萦回不去于怀，抑阻与反动交互作用着，于是他看见那个目的了，感到那个目的了。于是他底机体便活动起来，根据预期而活动起来，服从热情而活动起来。

因无力可施而愤怒或因怀恨而无处发泄的人，自然而然地紧握了拳头，意想中向敌人打下去，同时发出诅咒怒骂的声音。因与情人咫尺山河而相思或因对方没有反应而单恋的人，在幻想看得见她，向她打招呼，恳求她，要求她底赐与，同时觉得他已使她接纳，而在梦中将她“软玉温香搂满怀”。焦虑中的渔夫或猎人，也在想象中看着鱼到网里，兽被刺住；他更呼叫这等鱼或兽的名目，用话来描写捕获成功的异象，甚且装出样子模仿他所希冀的东西。夜间迷失在森林或热带丛莽里的人，被迷信的恐怖所侵袭，于是看得见四周的魔怪而打招呼，希望躲闪过去或者恐吓它们，或者象旁的动物似地以佯死为避难的办法而退缩起来。

译者按 小孩子做梦，遇到危险，常是假装着死，一面想“我死了你还理我吗？”一面又想“我真个地算死了吧，以免这等不可支持的恐怖”。

感情沸腾的时候或者欲念袭击的时候，这些反应乃是自然的反应，乃是根据普遍的生理心理的机构而有的反应。这种反应所产生的东西，可以叫作情绪在行为与语言中所有的扩大表现，如无力可施的愤怒所有的威吓姿势与诅咒，实际上办不通而自然表演的欲望目的，以及情人热情颠倒的抚弄姿态之类。这一切自然流露的行动与语言，都使希冀的目的在想象中显露，沸腾的感情在不可节制的体态中表现，或者发出语言而宣泄了欲念而预期了目的。

然而情感这样在语言与行动上暴发的时候，纯粹理智的过程是甚么呢？这里所造成的坚实信念是甚么呢？第一件事是清楚的像，是所希求的东西底像，是所怀恨的人底像，是所畏惧的危险或鬼怪底像。每一个像都与相当的情绪混合起来，使我们不能不对于这个像发生动的态度。及至情绪到了暴发点，使人不能用理智来支配自己的时候，所说的话，所有的盲动，都使生理的紧张情形到这时奔放泛滥而不可遏。可是一切波涛汹涌之上都有那个目的底像在作指导。它是这类反应底主动，它也显然将言行组织起来，导向固定的目标。所以起自无力可施而为热情所借以宣泄的代替行为，乃在主观的价值上与真的行为一样，与真的行为中情感在不受限制的时候所产生的价值一样。

一度的紧张借着语言与姿势发泄出去以后，萦回于心目使人不得安生的幻象也就消灭了，所希冀的目的似乎也更接近满足了，于是我们恢复了平衡，恢复了与生命相和谐的状态。而且我们也得到一种信念，以为诅咒的语言与愤怒的姿势已经走向所怀恨的人物而加以中伤了，爱的乞求，想象中的拥抱，是不会毫无效果的了，事业在想象中的成功，对于未完的工作，是不会没有好的影响的了。至于恐惧一层，使我们有发狂的举动的情绪慢慢地消沉下去以后，我们便觉得驱逐怖畏的，乃是这种发狂的举动。简单一句话，纯粹用主观的意像、语言、行动而宣泄了的强烈情感的经验，结果深深地使这经验似乎是真实的客观界，好象那是甚么实际的积极的成就，好象那是甚么启示给他的势力所成就的。这个势力，实际是因生理心理一时不受抑制而产生，但显着好象来自外界；于是在原始人看来，在各种时代心灵未受训练而容易轻信的人看来，应运而生的咒、仪式，以及相信咒与仪式底效力的信仰，必然好象是来自外界的直接启示，来自非个人的根源的启示。

一方面是情感或热情底充溢与应运而生的仪式，另一方面是传统所限定的巫术仪式，更一方面是咒术与巫术用物所包括的原则；我们倘若将此三者加以比较的时候，则彼此之间显然相似之点会使我们知道那不是彼此不相干的。巫术仪式，大多数的巫术原则，大多数的符咒与巫术用物，都是在这等感情汹涌的经验之中而被启发给他的；那就是本能的生活与经济的业务到了走不通的时候而大受打击的经验，那就是保护他不受试探没有命运上的危险那个永远无缺的文化壁垒有了缺口有了破绽的时候，而使他大受打击的经验。我想我们在这等经验里不能不见到巫术信仰底泉源，不但是泉源之一，而且是主泉正本。

所以相当于大多数组型类的巫术仪式的，都有表现情感或者预兆目的物的自然仪式。相当于咒术、命令、乞吁、比喻等巫术特点的，都有在诅咒、请求、拔禳，未满足的希望底描绘等自然奔放的话语。在一方面有对于巫术效能的信仰，另一方面必有主观经验所产生的幻想之一与它相平行；这样的幻想，在文明的理性家是过而辄忘的，然也不是全不存在的，可是对于任何文化里的单纯人物，特别是对于原始文化的蛮野人，那就十分有力量，十分信而不可疑。

所以巫术信仰与巫术行为底基础，不是凭空而来的，乃是来自实际生活过的几种经验；因为在这种经验里面他得到了自己力量底启示，说他有达到目的物的力量。我们现在要问的是：这等经验给他的希望与在实际生活上这种希望底实现，两者之间的关系是甚么？巫术给原始人的欺骗自然是十分中听的，但为甚么可以维持下去而不被揭穿呢？

我们底答案是这样。第一，谁都知道的事实，乃是人类底记忆对于积极的证据永远比消极的强。一件成功可以胜过许多件失败。所以证实巫术的例永远比反证来得彰明较著。同时，更有旁

的事实可以真地证明巫术或者似乎可以证明。我们知道巫术仪式必因实际经验所给的启示而起。可是能由这等经验想通了一个新巫术底核心，而能将它弄得有条有理，交给他底部落分子共信不疑地去执行，必是一个绝顶聪明的人。〔译者按：这里显然承认巫术可以新创，是不是与第二节的巫术没有“起源”，只是古已有之“存在”相矛盾？就个人与社会的关系来说，个人是降生在社会里面的（born into society），所以在以前，已经一切古已有之了。但就社会与其创造物来说，一切文化自然都是社会创造的。社会又只是一群个人底总名，巫术乃是文化之一，所以巫术当然是个人创造的。不过就心理信仰上来看，巫术乃是发现而不是发明，因为必是相信古已有之才有更大的威力。马氏就信仰来说，说巫术没有“起源”是对的；但他同时又要追究巫术在社会学上的功能，便不能不给它一个功能起源论。这也未尝不可，不过社会功能是一件事，内心信仰另是一件事，不能混为一谈。他攻击旁人采取一个标准，自创新说又采取一个标准，便犯了逻辑上“错置范畴”的毛病。巫术在人民底自信上没有“起源”与在社会功能上有个起源，是可以不冲突的，但要弄清了范畴才成。〕创始人以后，继续应用这种巫术的人，自然会随时将它发扬光大改了原样而同时相信只在遵守传统的，也必永远是十分聪明而有魄力有企业精神的人。（译者按：这种精神也是中国儒家“述而不作信而好古”的办法。经典注疏久已汗牛充栋而与原样极远了，但仍然只算发现，只算根据已经存在的述，而不算发明，不算自己另起炉灶的作）。这等人，必是在一切难关上都很成功的人。一切蛮野社会里面都是巫术与特出的人物共存共荣，乃是经验上的事实。这样，巫术既然与个人成功，个人技巧，个人勇敢，个人精神等合而为一，便恼不起被人看作成功底泉源之一了。

术七个人底声望与声望在提高巫术效力底信仰上的重要，结果便产生一件很可注意的现象，可以叫作“巫术底当代神话”的现象。关于每一个大巫师，都有一套动人听闻的故事，说他怎样会治病，怎样能杀人，怎样渔获丰盛，怎样打仗胜利，怎样调情成功。任何蛮野社会里面都是这类故事作了巫术信仰底骨干；因为巫术奇迹是在每一个人底情绪经验上都可得到赞助的，所以大巫师底成功奇迹乃流传极有势力，没有责难疑惑的余地。每一个著名巫师，除了得了真传并不假冒以外，都有自造奇迹的个人保障，使人不得不信服。

所以神话不是过去时代底死物，不只是流传下来的不相干的故事，乃是活的力量，随时产生新现象随时供给巫术新证据的活的力量。巫术运行在过去传统底光荣里面，但也随时自创新出于硎的神话氛围。所以一方面有一套有条有理的传说，成为部落底民俗信仰，另一方面同时又有一串活的故事，浩浩荡荡由着当前的事态流动出来，常与神话时代的故事种色相同。巫术是沟通荒古艺术的黄金时代与现今流行的奇行异能两者之间的桥梁。所以巫术公式充满了神话的典据，而在宣讲了以后，便发动了古来的权能，应用到现在的事物。

据此，我们也更有新的眼光来看神话底任务与意义。神话不是因为哲学的趣意而产生的蛮野对于事物起源的冥想。它也不是对于自然界而加以思辨的结果，不是标记自然律底甚么表象。它乃是一劳永逸地证明了某种巫术底真理的几种事件之一所得到的历史陈述。有时它是一个巫术启示底实际记录，直接记录第一个人怎样在戏剧似的情势之下得到巫术底启示。更多的时候，一见便知道，那神话不过是说明巫术怎样到一个族，一个地方，或一个部落底手里的叙述。然在任何时候，神话都是巫术真理底保状，是巫术团体底谱系，是巫术权利（说它为真实可靠的权力）

底大宪章。我们已经知道，神话是人类信仰底自然产物，因为不管任何力量，要使人们相信的话，非有有效的记号不可，非得办得通而且被人知道是办得通不可。每一个信仰都会产生它底神话，因为没有信仰是没有奇迹的，而主要的神话不过是叙述巫术底荒古奇迹罢了。

我们可以立刻补充着说，神话不但可以附会在巫术上，而且可以附会在任何社会势力或社会权利上。神话都是用来解说特权或义务，解说极端的不平等，解说各层阶级所有的特别重担，不管这阶级是极低或者极高的。宗教底信仰与能力，也是要用神话的叙述来溯到本源上去的。不过宗教的神话乃是显明的信条，是对于来生、创造以及神性的信仰，而说成故事罢了。社会的神话，特别是在原始文化的社会，则常与解说巫术力量底根源的传说混在一起，那么，我们可以不致言过其实地说，原始社会里面最模范最发达的神话，乃是巫术神话；神话底作用，不在解说，而在证实，不在满足好奇心，而在使人相信巫术底力量，不在闲话故事，而在证明信仰底真实。神话与信仰底深切关系，神话在加强信仰上的实用功能，太因偏重神话底解明说或原因说而被一致地忽略过去了，所以我们在里不能不加重一层。

五 巫术与科学

我们在上文不能不加入关于神话的讨论，因为我们见到神话乃是因为巫术底真实成功或假想的成功而产生的。然而不成功又怎么样呢？巫术虽然凭借强度的欲望或不遂愿的情感所有的自然信仰自然仪式而得到力量，虽然它凭借巫术师所有的个人声望，社会势力与成功等而得到力量，它虽然有这一切的力量，然究竟还有失败，还有破坏——倘若我们不以为蛮野人也同样知道这类

情形而且也能加以解说的话，则对于他底知识、逻辑，与他对于经验的把握，便都估价得太低了。

然在一切之上，巫术是有种种等等极其严格的条件的：如咒语绝对记得准确，仪式形得无可訾议，禁忌与律令遵守得毫不含糊之类，都是术士很受限制的。这种的任何一项而被忽略，巫术便算失败了。即使以上一切都作到了，它底效能也同样是会等于零的：因为任何巫术都另外有一个与它相反的巫术，可以解了它。倘若巫术是象我们所已指明的那样，是因人底迫切欲求与机会底不可凭借两相合和而产生的结果，则任何欲望，不管是积极的或消极的，都可以有相当的巫术了——不，都必得有相当的巫术了。那么，人在一切社会与人世间的野心与一切捉住幸运的努力上，四周的空气乃都是敌竞的、忌羨的、怨怒的。因为幸运、财产，以至于健康，都是相对的、比较的；倘若你底邻居比你多了牛羊，多了妻妾，多了体力或权势，则你所有的一切便都算不了甚么了。人底常情有两种满足欲望的办法，限制了人家底欲望是与提高了自己底有同样效果的。一面有欲望与反欲望，野心与怨怒，成功与忌恨等等社会情形底明争暗斗，一面便有巫术与反巫术，吉巫术与凶巫术等互为乘除，与之相当。

梅兰内西亚是我实地研究这等问题的地方，在那里没有一个巫术不是坚信有个相反的巫术的；这个反巫术倘若力量较大，便会完全取消前项巫术底效力。有几类巫术，如健康与疾病，乃是在一块连着的。一个巫者要学怎样给人家一种病的时候，同时也要学一套怎样解救这黑巫术的咒与仪式。在恋爱一方面，不但相信两个恋爱巫术若有一个力量较强则两相夺取的目中人便顺从那个较强的巫者，而且相信有法可以离开旁人底爱人或妻子以成自己底胜利品。这样双重的巫术是否在全世界都象梅兰内西亚那样一致，还不易说；但吉凶正负等势力到处存在，则是没有疑惑的，

所以巫术底失败永远是有原因的，不是因为记得不清，就是行得不尽合法或者犯了禁忌，更或者是因为旁人行了反巫术而取消了它底效力。

我们到这个时候，可将已经说过的巫术与科学的关系，说得更详细了。巫术与科学站在一起的地方，乃在有一个清楚的目的，深切地与人类本能、需求、事务等相联络。巫术是用来达到实用目的的。它与旁的艺能一样，也受理论底支配，也有一套原则来指使它怎样进行，以便达到目的。我们在分析巫术底咒、仪式与用物的时候，知道那里有好几项普遍原则来支配它们。科学与巫术都发展一套特殊的技术。用巫术与用旁的艺能一样，我们可以翻改已经作过的事，或者修正作错了的事。实际说，巫术在吉凶正负两者之间所有的等量似乎更比任何旁的实用艺能较为正确，巫术用反巫术来消除已有的效果也似乎比任何旁的实用艺能较为完全。所以巫术与科学都有几种相似之点，可以采取博雷兹尔（Sir Frazer）底说法，管巫术叫作“伪科学”。（参看译者所译交感巫术——商务。）

可以伪科学底伪处也不难看破。科学，就是蛮野人底原始知识所代表的科学也是根据日常生活中正常普遍的经验——人与自然界为营养安全而奋斗所得的经验——而以观察为基础且为理智所固定的。巫术所根据的乃是情绪状态底特殊经验，在这等经验之中，人所观察的不是自然，而是自己，启示真理的不是理知，乃是感情在人类机体上所起的作用。科学所根据的信念，是说经验、努力与理智为真实；巫术所依靠的信仰，乃是说，希望不会失败而欲求不会骗人的。知识底理论是因逻辑而来，巫术底理论则因联想受了欲求底影响而来。一件经验上的事实所告诉我们的，是理智的知识系统与巫术的信仰系统乃各在不同的传统以内，不同的社会布景以内，不同的行为型以内；而且这里一切的

不同都清清楚楚地被蛮野人所承认。一个属于世俗的领域，另一个别是圈在规条、神秘与禁忌里面，乃占了神圣领域底半幅版图。

六 巫术与宗教

巫术与宗教都是起自感情紧张的情况之下，也就在这种情况下而有功能——那就是生命转机，重要业务底失望，死亡与传受部落秘密的戒礼，失恋与莫可如何的恨怒等情况。巫术与宗教都是使在这等情况之下，这等碰壁的情况之下有所逃避，因为在理智的经验中没有出路，于是借着仪式与信仰逃避到超自然的领域去，超自然的领域，在宗教有对于鬼、灵、天意底原始预兆，部落秘密底保卫神等信仰；在巫术有对于巫术已在荒古而存在的威力与效能。巫术与宗教都严格地根据传统，都存在奇迹底围氛中，都存在奇迹能力可以随时表现的过程中。巫术与宗教都被禁忌与规条所包括，以使它们底行动不与世俗界相同。

那么，巫术而不同于宗教的在甚么地方呢？我们出发的时候已举出一个最具体最见得着的分别：我们底定义说，在神圣领域以内，巫术是实用的技术，所有的动作只时达到目的的手段，宗教则是包括一套行为本身便是目的的行为，此外别无目的。我们现在便可将这种分别追踪到更深的层次。巫术这实用的技术，有受限定的手段：咒、仪式、术士底遵守一切条件，更永远是巫术底三位一体。宗教因为方面多，目的复杂，没有这样单纯的手段，宗教底统一性，不在行为底形式，也不在题材底相同，乃在它所尽的功能，不在它底信仰与仪式所有的价值。再说，巫术里面的信仰，因为合乎它那明白实用的性质，是极其简单的；永远是说，人是有用某种咒与仪式便可产生某种结果的。在宗教里的信仰，则有整个的超自然界作对象：灵与魔、图腾底善力、保卫

神、部落万有之父、来生的想望等等，足给原始人创造一个自然界以外的超自然的实体。宗教底神话，也比较多有花样，多形复杂，多具创造力。宗教神话常是集中在各式各样的教义上面，而造成宇宙开创论，文化英雄传，以及神与半神半人底种种行为故事。神话在巫术上纵然十分重要，究其实也不过是对于人类荒古的奇才异能的反复地夸大而已。

巫术这样为特定的目的而执行的特定技术，每一类都是人在某一时得来的，一辈传一辈非得根据直接的术士团底系统不可。所以巫术自极古以来便在专家底手里，人类第一个专业乃是术士底专业。宗教在原始状态之下则是全体底事，每一个人都有一份，都有积极相等的一份。部落任何分子都要经过入世礼，而且到后来再给旁人施戒礼。每一个人都有哀悼哭啼的时期，都有给人造坟追悼旁人的时期，然后到了时候也被旁人来哀悼，来纪念。灵是为一切人的，一切人以后也都变作灵。宗教里唯一专门的地方，乃是原始的灵媒；然而这不是专业，而是个人底天赋。另一项巫术与宗教不同的地方，乃在巫术有吉有凶，原始时期的宗教则很少善恶底对比，很没有后来那样天使与魔鬼底分别。这也有个原因，因为巫术是有实用性质的，所以直接以量的结果为目的；原始的宗教，虽然实质是道德的，但因为它所应付的是命运的，是间接的事故，是超自然的势力或神祇，所以没有巫术界由人力主动的解铃系铃的事，所以也更用不着象巫术界那样“解铃还须系铃人”的活动。那么，用人类学的知识看来，首先在宇宙内创造神祇的乃是恐怖这个格言，定然不是真理。

为使把握住宗教与巫术底异点起见，为使巫术、宗教与科学这个三角形的星座得到一个清楚的印象起见，我们现在来简括地认识一下每一项所有的文化功能。原始知识底功能及其价值，我们已经说过了，实际也不是难于把握的。人能认识他底四周，

能利用自然力，都是原始知识或科学底力量；人有了这些便得到不少的生物学上的便宜，远超过自然界底其他生物。宗教底功能及其价值，我们在上面检讨蛮野信仰与仪式的时候，也得到了认识了。我们见到，宗教信仰能建立，固定，而且提高一切有价值的心理态度，即如对于传统的敬服，对于环境的和谐，以及奋斗困难视死如归等勇气与自信之类。这样的信仰，保持在教义与仪式里面，也有很大的生物学的价值，也就因为这样，所以启示给原始人以真理——广义的实用意义之下的真理。

甚么是巫术底文化功能呢？我们见到，一切的本能与情绪，以及一切的实际活动，都会使人碰壁，以致他在知识上的缺憾以及粗始的观察力上的限制，都使知识在这一发千钧的时候叛变了他。可是人类底机体乃在这等场合起了应机而起的暴发，而在暴发的过程中产生了粗始的行动以及相信这等行动底效力的粗始信仰。巫术捉住这等粗始信仰与行动仪式而放到永久的传统形式里去，以使它们有了标准。巫术就这样供给原始人一些现成的仪式行为与信仰，一件具体而实用的心灵工具，使人渡过一切重要业务或迫急关头所有的危险缺口。巫术使人能够进行重要的事功而有自信力，使人保持平衡的态度与精神的统一——不管是在盛怒之下，是在怨恨难当，是在情迷颠倒，是在念灰思焦等等状态之下。巫术底功能在使人底乐观仪式化，提高希望胜过恐惧的信仰。巫术表现给人的更大价值，是自信力胜过犹豫的价值，有恒胜过动摇的价值，乐观胜过悲观的价值。

我们站得高高在上，站在文明进步的“象牙之塔”一无忧百无虑的，自然容易看着巫术是多么粗浅而无关紧要呵！然而倘无巫术，原始人便不会胜过实际困难象他已经作得那样，而且人类也更不会进步到高级的文化。因此，原始社会乃有普遍的巫术，普遍的巫术权威。也就因此，我们才在一切重要行动上定而不移地

见到巫术与之相伴。我想，我们必在巫术里面看见具体化了的痴情希望——愚不可及的崇高希望，现在依然还算最好的修养品格的训练所的愚不可及的崇高希望。

译者按 “破除迷信”的口号尽管喊，可是迷信依然还在乌烟瘴气。由这一段，我们可以悟出，破除迷信最有效的办法，乃在提高社会的生活条件。面面碰壁的生活条件，哪里会使老百姓不迷信？一点迷信也没有的话。早就悲观得死光了。独怪生活条件有了特权的人，宜乎不因碰壁而超然会见真理了，乃实际则越来越“利令智昏”，乌烟瘴气得比受剥削的老百姓还厉害！最要命的是一点“愚不可及”的精神也没有。因此也看得出来，社会生活条件基础甚低，大体上是“迷信救国”的社会。少数人也很难超然自拔的。这样，即使不为大众计，专为造就出天才来，也非得改善大众底一般生活条件不可。傅雷兹尔说得好：“最有能力的人要为最软弱最愚笨的人所拽倒……后者既只会躺下而前者便也不能起来了。”

下 编

原始心理与神话

译者按 因为译本下编在原文是另一本独立的书，所以与上编常有小小重复处，然亦可以彼此相发明。将这两篇独立的论文合成一本书，乃是根据原作者底意见。

第六章 神话在生活里面的地位

我考察了梅兰内西亚底文化、思想、传统行为以后，现在要说神话这个神圣的传统是在他们底生活里怎样根深蒂固，怎样强有力地支配着他们底道德与社会行为。我在这里所要证明的是一方面有他们底道（译者：这道乃是“知言”即“知道”的道），他们底神话，他们部落里的神圣故事（按即说的是一件东西），他方面有他们底仪式、道德行为、社会组织，以及其他实际的活动——我要证明这两方面底密切关系。

一 自然派神话学

为使梅兰内西亚底事实得到相当的认识起见，我们先将神话学底现状赅括地叙述一下，对于神话学的文字，即使肤浅地涉猎一下，也足知道五花八门，议论分歧。最近关于神话（myth）、传说（legend）、童话（fairy-tale）等解说，最少是就数量上，与自信的程度上应以盛行于德国的“自然神话学派”为首列。这一派的作家所主张的是，原始人十分关心自然现象，而他底关心法又主要是理论的、冥想的、诗意的。原始人要将月底各方而或者日绕中天那样虽有规律而有改变的轨道加以表现加以解释，于是创作了象征的人格化的诗。在这一派的作家看来，每一神话都以某种自然现象为核心或前后的实体，可是撰成故事的时候有时会使这等核心或实体不大显然。至于某一类的自然现象是大多数

神话底基础，则各作家没有多少的一致了。有的作家为月所迷而成太阴神话派，以为除了月以外旁的自然现象绝不会使蛮野人有诗意的解释。一九〇六年在柏林创立的神话比较研究学会，有大名鼎鼎的学者如哀伦赖席（Ehrenreich），席克（Siecke），温克勒（Winckler）之流，还有许多旁人作为赞助人，即在月底旗帜之下来进行工作的。旁的作家，如福罗贝尼斯（Frobenius），便以日为原始人创作象征故事的唯一题材。又有气象学派，以风、气候、天气底颜色等为神话底实质。米勒（Max Müller）与噶（Kuhn）这样著名的老辈宿将，便属于这一派。这些分门别类的神话学家之中，有的是自己所采取的某种天体或原则底战士，以为自己底是唯一的真理；有的则比较的豁达大度，可以承认原始人是采取一切天体来制造他们底神话佳酿的。

我是要将自然派对于神话的解释说得公道而且中听，然而实际上，我看这种学说是人类学家或人本主义者从来最过火的见解之一。而且这样说，乃是说得很厉害了。这派学说得到大心理学家冯德绝对破坏的批评，再就傅雷兹尔底任何著作来看也是绝对不足为训的。根据我在蛮野人之间对于活的神话之研究，原始人很少对于自然界有纯粹艺术的或理论科学的关心；蛮野人底思想与故事之中，很少象征主义的余地；神话，实际说起来，不是闲来无事的诗词，不是空中楼阁没有目的的倾吐，而是若干且极其重要的文化势力。神话底自然派的解释，不但忽略了神话底文化功能，而且凭空给原始人加上许多想象的趣意，并将几种清楚可以分别的故事型类弄得混合，分不清甚么是童话，甚么是传说，甚么是英雄记，甚么是神圣的故事——即神话。

二 历史派神话学

上述学说将神话弄成自然主义、象征主义，而且富有想象，然与这派相对立的便另有一派，以为神圣的故事乃是关于过去的真实历史的记录。在德、美两国有所谓“历史学派”，在英国有黎弗尔斯 (Rivers) 博士，都是近来赞助这种见解的；可是这种见解只包括了真理底一部分。我们不能否认，历史与自然环境必然要在一切文化成就上留下深刻的痕迹，所以也在神话上留下深刻的痕迹。然将一切神话都只看作历史，那就等于将它看作原始人自然主义的诗词，是同样错误的。历史派的说法也给原始人加上一种理论科学的冲动与欲望。蛮野人自然心理组织上既有一点怀古的兴趣，也有一点自然主义的色彩，然在一切之上，他忙着活动的乃是一些实际的事务，不能不与种种等等的困难相奋斗；于是他底一切趣意乃是要调和在一般以实用为本的人生观上。神话这个部落里面神圣的民俗信仰，我们以后就要明白，乃是帮助原始人一种强有力地工具，帮助他能使对于文化的结合出入相抵。我们更要明白，神话给原始文化的最大帮助乃是与宗教仪式、道德影响、社会原则等协同进行的。宗教与道德取资于科学趣意或历史的既是很少，所以神话所依据的乃完全是另一套心理态度。

三 社会派神话学

宗教与神话底密切关系，被许多的学者所忽略，但也被旁的学者所见到。心理学家如冯德，社会学家如杜尔干、羽拜耳 (Hubert) 及牟斯 (Hauss)，人类学家如克老雷 (Crawley)，典籍学家如哈利逊 (Jean Harrison) 女士，都明白神话与仪式，神圣

的传统与社会结构底规范之间的密切联络。这一切作家都多多少少受了傅雷兹尔 (Sir James Frazer) 底影响。傅氏这位英国人类学家及其徒众固然看清了社会与仪式在神话上的重要，可是我在这里所要提供的事实也会使我们对于神话底社会派底主要原则更弄得清楚，更弄得条理井然。

我好象还可以更将众位博学的神话学家底意见、派别、聚讼纷纭等情形检讨得详细一点。神话学不是形形色色的学科来接头的地方：典据的人本主义者要断定鷦斯 (Zeus) 是太阴，是太阳，或者是严格的历史人物；以及他那“牛眼”的妻是晨星，是乳牛，或者是人格化了的风——因风善呜鸣，女人也是著名地善饶舌的。这一套的问题，遇着各部的考古学家又要在神话底舞台上从新讨论一番，那就是遇着巴比伦（原文Chaldean，即一种闪族成为巴比伦底有势民族者）与埃及、印度与中国，比鲁与玛牙（墨西哥犹嘎旦半岛之古代文明地）等部考古学家的时候。历史学家与社会学家，文学家与文法学家，德意志派与罗马派，克勒特派 (Celts为英、爱、魏Manx等族之通称，古居西欧与英伦三岛)，也都各为一团，彼此讨论。同时，侵入神话领域的尚有逻辑学家与心理学家，玄学家与认识论学家，更不用说神智学家，近代星占学家，以及“基督教科学”家之流。最后更有心灵分析学家来告诉我们神话是种族底“昼梦”，我们必得不理自然，历史与文化，而潜心于下意识底暗潮，便能在潮底找到心灵分析常在取用的法宝或象征记号。这样说来，赶到人类学家与民俗学家来参加残席末会的时候，连一点面包片片都弄光了。

以上的话，倘若留下了乱七八糟的印象，倘若使读者对于神话学那样杀声震耳尘土蔽空的论战感觉到不可向迩，那都是我正在希望的。因为我正要请我底读者离开理论家关起门来的书房，走到人类学实地研究的露天广场，跟着我在想象中回溯到前几年

的经验，我在新几内亚底一个梅兰内西亚部落之间所有的经验。在那里，荡漾在浅水湖中在如荼如焚的日光之下看土人工作，跟着他们穿行林莽，沿行曲折回环的海滨与暗礁，那就是我们领略他们底生活的所在。同时，在午后微凉或晚景微曛的时候参观他们底礼仪，围着火分享他们底食物，那就是我们能够听取他们底故事的场合。

在神话学的竞赛中，只有人类学家有这类专享的便宜，能在理论有些麻烦或者辩答有点辞穷的时候，走到蛮野人底背后，拿他来作后盾。人类学家不必限于不完整的文化遗痕，片断的简板，尘封的文字，或者破碑残碣。他用不着用连篇累牍的但同时是猜想的疏证来填平很大罅隙。人类学家有神话制作人在肘腋之下。他不但可以记录下当地存在的说法——各种说法，而彼此参证，使无疑点，他也有一群当代的注疏家，可以听取他们底批评，更在一切之上，他有神话所自产生的生活完全摆在眼前。我们以后就可见到，这种活的记录，在使我们知道神话上，并不比口头的记录较少教益。

存在蛮野社会里的神话，以原始的活的形式而出现的神话，不只是说一说的故事，乃是要活下去的实体。那不是我们在近代小说中所见到的虚构，乃是认为在荒古的时~~世~~发生过的实事，而在那以后便继续影响世界影响人类命运的。蛮野人看神话，就等于忠实的基督徒看创世纪，看失乐园，看基督死在十字架上给人赎罪等等新旧约的故事那样。我们底神圣故事是活在 我们 底典礼，我们底道德里面，而且制裁我们底行为支配我们底信仰，蛮野人底神话也对于蛮野人是这样。

神话底研究只限在章句上面，是很不利于神话底了解的。我们在西方的古籍，东方的经典以及旁的类似去处得到的神话形式，已经脱离了生活信仰底连带关系，无法再听到信徒们底意

见，无法认识与它们同时的社会组织，道德行为，一般风俗——最少，也无法得到近代实地工作者容易得到的丰富材料。况且说，传到现在的文字记载，无疑地已经大与原样的故事不同，因为经过传抄、疏证，以及博学的祭司与神学家等等之手而不同了。打算要在神话底研究中知道原始生活底奥秘，必得转到原始的神话，尚在活着的神话，而且这样作，要在祭司的聪明将它用木乃伊的办法装殓起来，保存在损坏不了但是没有生命的死宗教底圣龛里以前。

我们就要见到，研究活着的神话，神话并不是象征的，而是题材底直接表现，不是要满足科学的趣意而有的解说，乃是要满足深切的宗教欲望，道德的要求，社会的服从与表白，以及甚么实用的条件而有的关于荒古的实体的复活的叙述。神话在原始文化中有不可必少的功用，那就是将信仰表现出来，提高了而加以制定，给道德以保障而加以执行；证明仪式底功效而有实用的规律以指导人群，所以神话乃是人类文明中一项重要的成分，不是闲话，而是吃苦的积极力量；不是理智的解说或艺术的想象，而是原始信仰与道德智慧上实用的特许证书。

这一切论点，以后研究各种神话的时候都可得到证明；但为使我们底分析没有遗漏起见，首先要明白的便不只是神话，也要弄清童话、传说与历史。

四 “席夸乃布”或童话

那么，我们现在就假想着到了一个超卜连兹^①底淀泊，而深入当地人民底生活——看着他们作工，看着他们游戏，而且听取他们底故事。十一月杪正是湿季来临的时候，用子里没有多少事可作，渔季还没有热闹，航海的事乃在未来，可是已经过去的收

获节所有的跳舞与宴会还使人喜气盈盈的。和睦是这时的空气，时间现在手上，没有甚么忙，天气不好，常使他们在家。我们就在傍晚微曛的时候走进一个村子，坐在火旁；熊熊的火引来的，越黑了越多起来，谈论也更有兴味。迟早必有人要求讲故事，因为这是童话（fairy tales）时令。被请的人假定是能说善道的，不久便使人发笑，使人驳难，使人追问；他底故事于是成了表演，而不只是讲述。

一年底这一季，民间故事的一种叫作“库夸乃布”（kukw-anebu）的常是在村内讲述。有一种模糊而不甚重视的信念，以为讲述这类故事可使新在园内耕植的植物收成得好一点。为使这种效果有效起见，必在故事末尾唱一段小曲，提到某种叫作“加西耶那”（kasiyena）的极能繁殖的野生植物。

每一个故事都是有主儿的。每一个故事虽被许多人知道，可是只有这位所有主才能讲述；但他可以教给旁人，而使旁人合法地讲述它。有这些故事的，并不谁都有使人发噱的本领——发噱乃是讲这类故事的目的。有本领的讲述人，要绘声绘色，唯妙唯肖；对话的调子要有变化，唱的曲子要合乎气度与姿势。有的故事是“吸烟室”里那一套，有的则值得举一两个例。

例如一个故事是讲困难中的女郎与英雄式的解救。两个女人到外边去寻鸟卵，其中之一在一株树底下发现一个窝。另一个说：“那是蛇卵，不要动！”可是她回答说，“不是蛇卵，那是鸟卵”，而将这些卵带走。母蛇回来见窝空了，便到各处去找。它进了最近的村，便唱道：

我曲溜拐弯地爬
(在寻找底卵)；
鸟卵是可以吃的，

朋友底卵不可以捡。

它进一村唱一村，经过很远的路，最后乃到那两位女郎底村。它看见捡它底卵的那一个在烧卵，乃盘上她，钻到肚子里去。这个女郎在苦难中卧着没有办法，可是解救她的英雄并不远。临村底一个男人梦见这种情形，到了肇事的地点，拔出蛇来断成几段，最后便是娶了两位女郎，使他勇敢底报酬是“双喜临门”。

另一个故事说的是一父两女的快活家庭，他们底家在北方的珊瑚多岛海，他们离家航行，向西南走，最后到了石头岛古玛西拉 (Gumasila) 上面的荒野高峻的坡坂。父亲在一个高处睡着了。莽莽中走出一个怪，吃了他而掠去一个女儿，另一个女儿逃跑了，后来在逃的这个给了在难中的那个一段一种棕榈木 (lawyer-cane)，于是候到怪物睡了，便被她们弄成两半；于是她们得以脱险。

还有的故事，说一个妇人同五个孩子住在一个水源上叫作欧口浦口浦 (Okopukopu) 的村子。一个了不得的大鱼 (Stingaree，有鞭子样的尾，有刺) 顺流而上，掠过村子，进了妇人底屋，唧唧咕咕地给她咬去一个手指 (这是曲子要状出的音调)。有一个儿子打算打死这条鱼，但失败了，这样的事，每天照演一遍，直到第五天最小的儿子成了功，杀了这个怪鱼。

又说到一个虱子在蝴蝶背上航空，蝴蝶是飞机而兼驾驶人，虱子是乘客。行到中途，正是瓦维拉 (Wawela) 海滨与吉他瓦 (Kitava) 岛之间的海上，虱发狂叫，蝴蝶一摇动，便将虱落在海中而溺毙。

又说有一个人，他底岳母是吃人的。他不小心，将三个孩子交给她，而自己到外边去。她自然要打算吃他们，但他们跑得是时候，爬上棕榈树，使她一时无计可施 (故事说来甚长)，直到他

们底父亲回来，将她杀死。更有旁的故事说到拜访太阳，说到遭踏围子的怪，说到偷坟的贪妇等等。

我们在这里关心的，不是每个故事怎样一套一套地说，乃是社会的关系。说法本身自然十分要紧，但若没有社会关系作上下文，作布景，便是死的东西。我们已经知道，有了讲故事的姿态，于是故事底兴趣也可提高，故事底本质也可明了。讲述人底表演，有声有色，听众底反应有动有静，在土人看来，都是与故事本身有同样重要的。社会学家也该自土人之间寻找线索。讲述人底表演，也当放到适当的时间布景以内——那就是一天底某一时，一年底某一季，以及出了苗的园子候着将来的工作，童话底讲述可有略微影响丰收的巫力等背景。我们也不要忘记这种引人发噱的故事底私有制，社会功能与文化使命等社会布景。这一切质素都是同样有关系的，要在故事底本文以外加以研究。故事乃是活在土人生活里面，而不是活在纸上的；一个将它写在纸上而不能使人明了故事所流行的生命气氛，便是只将实体割裂了一小块给我们。

译者按：这便是美国人类学家底极大毛病。只知记录，只知讲故事，而忘了产生这故事的上下文。我们读这类文字，绝对得不到任何产生这种故事的社会印象。然而他们一提到欧洲的作品，特别是马氏所代表的功能学派，他们又要嗤之以鼻，说是空论太多，事实太少。那么到底甚麼是事实呢？割裂在纸上的一条一条极不相干的项目吗？可以在讲堂上说给学生的一、二、三吗？美国大学造的孽，在他们自己还可以，提到中国间接所受的影响，不能不使译者有触即发，在这里作一个警号。

五 “利薄窝过”或传说

我们现在要说另一类的故事。关于这个，没有一定的季节，没有一定的讲述形式，既没有表演的性质，也没有巫术的作用。然而这一类比前一类更重要，因为相信是真的，故事底意义（所说的东西）既更有价值，也更有关系。一群人旅行远地或者航行的时候，年轻的人因为对于新风景、新社会、新人物或者新风俗都发生强烈的兴趣，不免要惊奇而发问。年长而有经验的人便给他们讲解，给他们意见，这讲解所取的形式，永远是具体的故事。老年人或者说他自己关于战争与出发的经验，关于有名的巫术与出奇的经济的成效。他也许更掺杂上他父亲底回忆，以及传了多少代的道听涂说的故事与传说，大的饥荒与旱灾就这样保存在记忆里许多年，而且掺杂上关于颠沛流离以及不得已而冒罪犯等叙述。

许多水手在海中失途而落在吃人的与仇视的部落里的故事都被存在记忆里面，有的抒为诗歌，有的则作成历史的传说。一个著名的诗歌与故事的题材，便是著名的舞蹈者所有的魔力，技巧与表演。也有的故事是关于远方的火山岛；关于不小心的浴者烫死在水里的温泉；关于住了完全不同的人的神秘地方；关于水手在远海所遭的冒险奇事；以及关于作怪的鱼与章鱼，能跳的石头，有障身法的巫觋之类。更有的故事或是近的，或是远的，讲甚么灵媒到了死者之乡，以及这等人底种种遭遇。也有关于自然现象的故事，如化石的独木舟，人变的石，还有一群吃槟榔子太多的人在珊瑚石留下的红迹。

在这里有一大群可以分别的故事，如亲眼看见或者最少也有记忆力可凭的历史记载，证据的线索已断但为本部落所常经历的

事物范围以内的传说，以及得自异时异地而与当前的文化不一致的道听涂说（传闻）。然而这等分类，是土人不大注意的，是彼此相重复的，所以统名之曰“利薄窝过”（Iibwogwo）。“利薄窝过”范围以内的故事，都算真的，都不是说来表演的，不是在某一定的季节来使人消遣的。题材一方面也有统一性：都是对于土人十分有激励作用的。都与经济活动、战争、冒险、舞蹈胜利、仪式的交易胜利等行为有关，更因为这类故事叙述伟大的成就叙述得十分煊赫，有这样成就的人及其子孙或者全社会是有功可居的，所以这类故事也因后辈追念先烈而活跃。解说风景上的特点的故事，常有社会的上下文，那就是指明与这些特点有关的族或家。不是这样的话，那便是关于自然情形的片段评论，以为那是显然的遗留。

凡此一切，都更使我们明了：我们要在纸上研究这故事，我们便不能充分地把握故事底意义，不能知道故事底社会性质，更不能知道土人对于故事的态度与兴趣。这些故事所借以生存的，是人的记忆，是讲述的方法，更是与故事有关的复杂趣意——那就是使故事不死的兴味，使叙述人感到光荣或叹嗟的兴趣，使听众听了很热心而激起希望与野心的兴趣。所以传说更比童话为甚，更不能专凭读一读故事，而是要将故事与故事在土人社会生活文化生活各方面的上下文联在一起，才能找得出“庐山真面”来。

六 “里留”或神话

然而必是到了第三类故事，到了最重的故事神话或神圣故事这一类，而与传说相比较的时候，三类故事底性质才更彰明较著。第三类的故事，土人叫作“里留”（liiu）。我在这里更

要使人注意，我底分类方法乃是一见便知的土人自己底分法，我只是对于此等正确性稍加解述而已。第三类故事颇与其他二者相远。倘若我们说第一类是说来消遣的，第二类是说得认真而且满足社会野心的，则第三类便不只看作真的，且是崇敬而神圣的，具有极其重要的文化作用。我们知道，童话或民众消遣故事是季节的表演，是敦睦的活动；因接触奇特的实体而启发了的传说可使过去历史揭开帐幕，使人看见它底庄严伟大；神话底出现，乃是在仪式、礼教、社会或道德规则要求理论根据，要求古代权威，实在界，神圣界加以保障的时候。

本书以后各章会将许多神话加以比较详细的研究，此刻可先将标类的神话所取的题材过一下目。先以死者还乡的周年宴为例，预备很费事，特别是要显示食物底丰富。宴会临近的时候，讲的故事是说死怎样教训人，永远返老还童的本领怎样失掉了，死后的灵为甚么必得离开本村而不能再与家人共话火旁，而且为甚么他们一年回来一趟。有时，到某一节要预备航海，旧的独木舟要加以检点，新的也要加上巫术来制造。在这种场合，不但咒术有神话上的典据，即这样神圣活动也有许多质素，非得我们知道飞行独木舟及其仪式与巫术，才能了解。关于仪式的贸易、规则、巫术，甚至于所取的途程，都与相当的神话联在一起。同时，没有重要的巫术、仪式或礼教没有信仰的；信仰则都是编在具体而有前例可援的故事上。这其间的结合是很密切的，因为神话不只是多使我们知道一点东西的评论，乃是关乎实际活动的保状、证书，而且常是向导。另一方面，仪式、风俗、社会组织等有时直接引证神话，以为是神话故事所产生的结果。文化事实是纪念碑，神话便在碑里得到具体表现；神话也是产生道德规律，社会组合、仪式或风俗的真正原因。这样，神话故事乃形成文化中一件有机的成分。这类故事底存在与影响不但超乎讲故事

的行为，不但取材于生活与生活的趣益，乃是统治支配着许多文化的特点，形成原始文明底武断信仰的脊骨。

这恐怕就是我要主张的最重要的一点题旨：我认为有一类的故事是神圣的，是编在仪式、道德与社会组织里面，而形成原始文化底一个有机部分，动的部分的，这一类的故事，不是生存在消闲的趣味，不是当作杜撰的故事，也不只于当作真事的叙述，乃是由于土人看来一个荒古实体底陈述，更比现在伟大而切实的荒古实体底陈述；因为这种实体是断定现在人类生活，命运与活动的；对于这种实体的认识是使人发生仪式与道德行为的动机，而且使人知道怎样进行仪式与道德行为的。

为使我们底题旨更了然起见，试再一度地将我们底结论与近代人类学通行的见解比较一下：目的自然不在徒是论辩，而在将我们底研究与现在的知识界勾结起来，承认我们得于旧说的是甚么，弄清我们与旧说不同处又在哪里。

最好是征引简括有力的陈述，所以我们选来已故伯恩（C. S. Burne）女士与迈尔士（J. L. Myres）教授底人类学手册（Notes and Queries on Anthropology）所给的定义与分析。在“故事、盲谈、诗歌”这标题下，是说：“这里包括各种民族许多理智的努力……”这努力所“代表的是最初对于推理、想象、记忆等运用。”这不能不使我们问：情感、趣意、野心，以及一切故事底社会使命，更认真的故事与文化价底深厚联系，都在哪里呢？该书照例将各种故事加以简短的分类以后，我们见到神圣的故事是这样：“神话这一类的故事，不管对于我们是怎样荒唐无稽，乃是被土人十二分认真地讲述的；因为神话底用处乃在用一些具体易解的方法来解说抽象的观念，或者关于创世、死亡、人种底分别、动物底种类、男女不同的业务等笼统困难的概念；以及关于仪式与风俗底起源，奇怪的自然物或史前的纪念物，人

名地名底意义等概念。这类的故事有时说是目的的故事，因为故事底用意乃在解说事物底存在与发生”（见页二一〇与二一一）。

这段话，便是近代人类学对于这个题目的最后见解。可是我们底梅兰内西亚人承认这种见解吗？当然不能。他们不要“解说”神话里的任何东西——尤其不要“解说”抽象的观念。至于抽象的观念，据我所知道的，既在梅兰内西亚没有例，也在旁的蛮野社会没有例。土人所有的少数抽象观象，在说的时候，字底本身已经带上了具体的含义。他们说话物存在，是用卧下、坐下、站着等动词；说原因与结果，是用一面有基础一面有过去站在基础上的字眼；说空间，是用许多不同的具体名词来指明——那么，字眼与具体实在界底关系，已够使抽象的观念“易解”的了。一个超卜连兹人或旁的土人，也不会承认“创造、死亡、人种底分别，动物底种类，男女不同的业务”等是“笼统困难的概念”。没有再比男女业务不同是土人知道得最亲切的了；那是一点也用不着解说的。可是他们知道得虽然亲切，这一切的不同有时是讨厌的，不痛快的，或者最少也是束缚得不舒服的，可以有给这些不同找根据的必要，有证明它们古已有之而且实在的必要；简单说，即有保障它们底真实性的必要。死亡，很可叹，那不是任何人类觉着笼统、抽象或困难的事——它实在是太真得可怕了，太具体，太容易被任何死过近人或自己有死兆的经验的人所了解了。倘若死是笼统或不实在的，人便没有多少闲心来提到它了。只是死这观念是可怕的，是与避免死的欲求联在一起的，所以有个笼统希望，不是希望将它解说清楚，而是希望将它解说了，将它弄假了，将它实在否认了。神话给人保状，使人相信永生，相信永远少壮，相信坟那边的生命，它不是理智对于谜的反应，乃是一件显然的信仰行为——是因本能深处对于最可怖畏的死这观念所有的情绪反应而产生的信仰行为。关于“仪式与风

俗底起源”的故事，也不只是要解说这些。任何意义之下的解说，都不是这种故事底使命；它们底使命，永远都是举出先例，当作理想标准，当作这些仪式与风俗继续存在的保状，有时更是要实际指导这等手续。

所以我们不得不处处不与上述的见解相同——即上述近代人类学对于神话的见解而被伯、迈二氏陈述得很好但很简略者。他们底定义可以产生假想的，不存在的一套故事，使目的神话相当于同样不存在的希望解说的欲求；且使这个虚构的欲求以“理智的努力”的形式而存在——存在于土人那样富有实用趣益的文化与社会组织以外。这一套，在我们看来，都是错误的；因为神话成了只为说一说的故事，成了原始人安乐椅上的理智消遣；因为神话是被摈斥在生活的联系以外，而被研究的时候是纸上的样子，不是生活上的实情。这样的定义，使人既无从明白神话底性质，又无从对于民间故事有个满意的分类。实际说，伯、迈二氏在人类学手册上以后给传说与童话下的定义，也都是我们不能接受的。

更要紧的，是这种见解要妨害有效的实地研究，因为研究人要接受了这种见解，便只记录下故事而满足。故事底理智方面，读完了故事便完了；可是任何土人底故事在功能、文化、实用等方面，除了故事本文以外，也同样表现在定则，具体行为，关系系统等去处。只将故事记下来是一件事，观察故事怎么千变万化地走到生活里面，观察故事所走到的广大文化与社会的实体而研究它底功用，另是一件事；前者是比后者容易的。这便是我们为甚么有了这么多的文字记录，而且为甚么关于神话性质底本身竟知道得那么少的缘故了。

译者按： 观于美国人类学界而益信。

所以我们要由着超卜连兹人学习些重要的教训，现在就再返

到他们之间去。我们详细地检讨一些他们底故事，以便用归纳法来证明我们底结论，而且证明得简洁扼要。

① 超卜连兹群岛 (Trobriands或Trobriand Islands) 是新几内亚东北的珊瑚多岛海。居民属帕普阿·梅兰内西亚族，在体格、心理、社会组织各方面，都是混合了海洋洲底特点与新几内亚本岛上更较落后的帕普阿 (Papua) 文化底几种特点。

超卜连兹人是北部玛西姆 (Northern Massim, 玛西姆特指新几内亚极东南端) 底一部。欲知其详，可参看塞利格满 (C. G. Seligman) 教授的名著英属新几内亚之梅兰内西亚人 (Melanesians of British New Guinea, 一九一〇剑桥版)。此书也指明超卜连兹人与新几内亚附近旁的种族与文化的关系。一个简单报告，可见于马氏底西太平洋阿勾挠次人，(Argonauts of the Western Pacific, 一九二二伦敦版)。

第七章 关于起源的神话

我们顶好是追溯到事物底开端，检讨几件关于起源的神话。土人说，现在的世界最初是由地底下下来的人居住着的。那时的生活与现在完全一样。在地底下的时候，就有村子、族党、区域等组织；他们也有阶级的不同，也有特权及私产，而且也知道巫术。人类已有这些以后，不钻到地上来，于是建立了土地、公民等权限，以及经济优先权与巫术行为等规律。他们带来了一切文化而继续在现世。

有许多特别地点，如石洞、树权、石堆、珊瑚露层（outcrop）、泉源、水头之类，土人都叫作“孔”或“屋”。第一对男女（女的为家长，她底弟兄为保卫人）即由这等孔内钻出来，占了土地，而使这样开头的地方有图腾、实业、巫术、社会等规模。

等级的问题，是在这个地方十分重要的；根据便在拉巴义（Laba'i）村附近有个孔叫作欧布库拉（Obukula）有人钻出来这件事。按常例，有一个“孔”，便有一支人。可是这个孔是特别的，有四个族底代表都先后由此一孔而出。出来以后，又发生了一件事；这件是看着不算甚么，但在神话界乃是极重要的一件事。首先钻出来的，是开拉瓦西（Kaylavasi），是大蜥蜴（iguana），便是鲁库拉布他（Lukulabuta）族底图腾兽。这个兽抓着地走，最后爬到一个树上，就在那里作壁上观，观望后来发生的事。不久钻出来一只狗，乃是路库巴（Lukuba）族底图腾。

路岸巴原来是等第最大的。第三次钻出来的是猪，是马拉西 (Malasi) 族底图腾。马拉西族才是现在等第最高的。最末钻出来的是鲁夸西西加 (Lukwasisiga) 族底图腾。这个图腾，有的说是鳄鱼，有的说是蛇，有的说是袋鼠 (opossum)，有的简直不在乎是甚么。狗与猪各处跑，狗看见一种叫作“诺库” (noku) 的植物底果实，便吃了。猪说：“你吃‘诺库’，你吃泥土；你是下贱的，是平民。我是王子，我是‘古牙吾’ (guya'u)。”从此以后，马拉西族最高的分族塔巴鲁 (Tabalu) 人永远是真正的酋长。

要打算了解这个神话，只听狗与猪底对话是不够的，因为这些对话看着是不相干的，而且是不算甚么的。可是一明白当地的社会学以后，知道等级底无上重要，知道食物与食物禁忌在地位与族党上的关系，知道那是人在社会上的主要标记，再知道土人将族与图腾看成一件东西的心理——那，我们便可起始明白，为甚么这样一件小事发生在人类诞育期便规定了两大族底永久关系。要打算明了这个神话，我们非知道他们底社会学、宗教、风俗，与人生观不可。只在知道了这些以后，你才能够体会这个故事对于土人的意义，而且为甚么可以活在他们底生活里面。假若你住在他们之间，会了他们底话，你便常常听到这个故事是在他们关于各族党底优劣等第的讨论与争辩上多么有用的，是在他们关于各种食物禁忌上多么会变成机警的词锋的。特别是，你要接近了这个地方社会，看见马拉西族底势力依然在演化程中，依然进行历史的发展过程，你便可以与这积极活动着的神话势力面对面。

很奇怪的是，最先出来的大蜥蜴与最后出来的鲁夸西西加族底图腾，由起始便不受重视，可见数次的原则与事序的逻辑，是在神话底推理上不受严格的遵守的。

拉巴义村关于四大族底高下的主要神话是在全部落中常被征

引的，其他当地小一点的神话也同样在各部族本身积极活动。一群人有事到远村的时候，不但要听到传说的历史故事，更在一切之上要听到关于当地，关于巫力，关于专业，关于图腾组织里面的等级与地位等等神话上的保状。假定发生了地亩上的纠纷，巫术上的侵害，渔猎上的权界以及其他利益的问题，神话便是见证。

我们现在就具体地指示一个关于当地起源的典型神话怎样在土人精神生活中被人引用。那么，我们假定在观察一群旅行的人走到超卜连兹之一村。他们要坐在村长底房子底前面，那就是全村底中心。差不多，人类起源地便在附近；或是一个珊瑚露层，或是一堆石块。人便指着这个地点，说出始祖姊妹弟兄二人底名字，或者更说现在村长底房子就是男始祖盖房子的地方。当地的客人自然会明白，女祖是住在附近的另一个房子的，因为她永远不能与弟兄同住在一个房子以内。

附加的谈话，也许要告诉客人们，当地的艺业所有的材料、方法与工具，都是始祖带来的。譬如说，牙拉迦（Yolaka）村得自始祖的是由甲壳化焚石灰的办法；欧口保保（Okobobo）、欧薄危里阿（Obweria）、欧保瓦达（Obowada）等村得自始祖的是琢磨坚石的知识与工具；布瓦伊他鲁（Bwoytalu）村得自始祖的是用鲨鱼齿作雕刀的工具与雕刻术。在大多数的地方，都这样根据当地的发祥点来解说追究经济的专利。等级较高的村子已由地下将遗传光荣的徽志带了来，旁的村子则有与当地分族相联的动物由地下出来。有的地方，在政治上彼此竞争的情形，乃是历来如此。但由地下带来的最重要的恩赐，永远是巫术。这一点，应留在以后再说，而且说得详细一点。

倘若一个欧洲人在那里旁听，只听到土人之间的告语，他不会体会出甚么来。实际上，他是会十分误会的。譬如说，姊妹兄

第二人同时钻出来这件事，不是使他怀想在神话中有乱伦的事，便要使他发问，问第一代成婚的配偶是甚么人？谁是女人底丈夫？第一个怀疑，是完全错误的；使他不明白弟兄姊妹之间的特殊关系，不明白二人是同样不可缺少的：弟兄是保卫人，姊妹是传种的。专提到二位始祖底名字，在土人耳朵里便已十分有意义，但在外人便非得弄清母系观念与制度才会意义明显。这个外人要问女祖底丈夫，要问她怎样有孩子的时候，更会碰见一套完全眼生的观念；那就是，在土人看来，父亲是不相干的；生理上的造育，没有那一回事；他们底婚媾制度，乃是因母系相传且是母随父居的。①

这些关于起源的记述所有的社会连带关系，非得旁观人把握住土人底当地公民观念以及在遗传的土地上作渔猎与其他业务的观念，才会明了。因为根据部落中的法定原则，这一切权利都是当地社会底专利品，只有由第一代女祖直接由母系传下来的才有享受的权利。倘若欧洲的旁观人又听说除了第一个发祥地以外，村中还有几个旁的“孔”，那他就更不明白——一直到仔细地研究了当地社会原理与具体事实以后，知道有多数分族钻出来的复成社会那么一回事为止。

到现在便很清楚了；神话在土人看来，实在比故事所包括的多；故事给我们的，只是实际相关的各地底不同；故事底真实意义，实在是故事底完全记述，乃在社会组织底传统基础里面，土人学明白了这些，不是靠着听一听片段的神话故事，乃是靠着活在本部落底社会结构以内。换句话说，使土人得到起源神话底完全记述与意义的，乃是社会生活底上下文，乃是慢慢觉得一切他要干的事都在古代有了成例有了榜样这种过程。

于是观察者打算认真地把握住神话底传统方面，非得熟习土人底社会组织不可，于是当地起源这一类简短的叙述才会使他完

全理解。他也更认得清楚，每一个这一等的叙述都只是一部分，只是一个重要的部分；至于更大的全体故事，则非在土人底生活来研读不可。这类故事真正有关系的地方，乃在故事底社会功能。它底功能乃在将女祖一脉相传的人群在地方在宗亲上都有单一性这种基本事实，加以传递、表现与充实。再加上只有同一地点钻出来同一始祖传下来的人才在当地有权利这个信念，于是起源的故事便是当地社会底特许状。所以即使一群人被敌人驱逐出境了，那块空地也永远没人动而给逃亡的人留着，而在时过境迁他们重新回来以后行了和平礼再在原地上从新建筑，从新耕植。^②传统地觉得人与土地有真实密切的关系；在一幕一幕日常生活的中间实际看见发样地；根据神话第一代便已保有的特权、专业与特点，又在历史上持续不断——这一切显然都会促进团结，促进当地的爱护心，促进社会中宗亲统一的情感。只是，叙述最初出现的故事，固然能使历史的传统，法律的原则，以及各种的风俗得以统一而团结，我们也永远不要忘了最初的神话不过是传统观念底复杂体这个大单位底一小部分罢了。所以一方而神话底实体是在社会功能上，另一方面，我们起始研究神话底社会功能以后，而得到了它底完全意义，我们又慢慢地因此更进一步，来建设关于土人社会组织的更圆满的理论。

关于传统的先例与特许状最有趣味的一点，便是在破坏这等神话基础的事例之中看看神话与神话上的原则怎么来适应。这种破坏的例，是在当地由地下钻出来的族，被一个外来的族侵占了权利的时候。本地出本地有这个原则，绝不许外来的侵入，于是矛盾发生了。可是等第很高的分族中的分子打算要占据一个新地方，也不是当地“土里生”的人所可轻易反对得了的。结果便产生了一类特殊的神话，来解说这等反常的事而给它找个根据。给这等反常的事物找根据的神话，依然包含着相反的不合逻辑的事实与

观点，只是用轻而易举的临时发生的事来加以掩饰而已，而作掩饰用的事故，又显然是专为这种目的而簇来的：在这种情形之下，我们更看得出各种神话与法定的原则所有的力量。研究这等故事极有趣味，因为一方面可以使我们更深切地了解土人对于传统的心理，另一方面也可引诱我们悬拟部落过去的历史——自然我们对于这类引诱是要相当的慎重小心的。

一 马拉西族

我们见到在超卜连兹人之间，一个图腾分族底地位越高，扩展的能力也越大。我们现在先举事实，然后再加以解释。马拉西族底塔巴鲁分族这地位最高的分族，便是统治着好几个村子的：即首都欧玛拉迦那（Omarakana），与首都并列的迦撒那义（Kasanayi），以及首都失守时三“统治期”（义见后）以前建立的欧利味累味（Olivilevi）。此外，现在已废的奥姆拉姆瓦路瓦（Omlamwatuwa）与刻下不为塔巴鲁人治理的答雅吉拉（Dayagila）二村，都曾属过塔巴鲁人。同此分族的另一部，同名同统系，但不遵守所有的等第禁忌，没有一切徽章的权利的，又统治着婀威要瓦（Oyweyowa）、姑米拉巴巴（Gumilababa），迦瓦他里阿（Kavataria）与迦达瓦加（Kadawaga）等四村：四村都在多岛海底西部，第四个即在小岛开婆拉（Kayleula）。土夸鸟夸（Tuk wa' uk wa）这一村，更是在近来才被塔巴鲁人所接收——那就是五个“统治期”，以前的光景。最后还有分族中同名同系的统治着南方的两大社区，那就是西那开他（Sinaketa）与发库他（Vakuta）。

关于这些村子及其统治者的第二件要紧的事实，乃在统治族并不冒充系由这等地方钻出来才在这里占土地、行巫术、掌权力

的。他们都说是与原来的猪同来，来自岛底西北岸拉巴义村附近历史的孔欧布库位。按传统来说，他们是由那个孔里钻出来而后散布到各处的。⑨

本族传统里面有几件具体的历史事实，应在这里记清：那就是三个“统治期”以前建立欧利味累味村，五个“统治期”以前塔巴鲁人移居到土夸乌夸村，约在七八个“统治期”以前得到发库他村。所说的“统治期”，便是一个酋长临政的时期。因为超卜连兹人是和大多数的母亲部落那样，一个人是由弟弟来继承的，所以平均的“统治期”显然比一代的全时间短得很多，也就因为这样是比一代较不准确的时间单位——有许多时候，“统治期”是不必短于一代的。这些特殊的历史故事，将移植事项说清是怎样进行的，以及甚么时候被谁来办的，乃是很清醒的据事论事的陈述。这样，根据各种报告人，可知在他们底祖若父的时代，欧玛拉迦那底酋长布瓜泊洼加 (Bugwabwaga) 怎样打败了仗而率全地方的人逃到大南边，逃到通常建立临时村落的地方。两年后回来举行了和平礼，于是又从新建筑欧玛拉迦那。可是他底弟弟并没有回来，建立了固定的欧利味累味村而在那里常治久安了。由部落中任何人得到的叙述，都是不差分毫，所以我们知道这是可靠的史实了。关于土夸乌夸与发库他等等地方的叙述，也是一样。

使这等陈述底可靠性没有任何怀疑之点的，乃是社会学的基础。打败仗以后而逃跑，是部落中常有的事；塔巴鲁族女人与旁的村子底首领结婚，因而将这些村子变成地位最高的族底领域这个办法，也是他们社会生活底特点。这种办法，十分重要，应该说得详细一点。超卜连兹人底婚制是父方的，女人要到丈夫底地方。在经济一方面，女家因婚事而供给食物，丈夫这面送过去的则是贵重品。食物是在吉利味那 (Kiriwina) 中部平原特别丰富

的，统治这一带的是由欧玛拉迦那去的地位极高的酋长。酋长们十分欣羡的贵重贝壳饰品，则产自西南两方的滨海各区。所以经济上的趋势，在过去与现在历来都是地位高的妇女嫁与姑米拉巴巴、迦瓦他里阿、土夸乌夸、西那开他、发库他这等村子底有势力的首领。

走到这几步，还都是严格地根据部落法的。可是塔巴鲁女人一经住在丈夫底村子以后，她便统治了他，不是因为她底本身等级，便是象常有的那样，她会摆布他。她有儿子的时候，直到春机发动期（puberty）为止，这些儿子都是父亲村子里的合法分子。他们是该村最重要的男人。按超卜连兹人底情形，父亲因为慈爱，常要留着他们；即在春机发动期以后，也还留着他们。地方社会觉着这样办可以增加全地方底光荣，可以提高全社会底地位。这样，大多数是喜欢这样办法的；少数人，如领袖底弟弟与外甥这类合法承继人，也不敢反对。所以村长底儿子们要没有特别原因回到母亲底族中去（那才是他们自己底族），便留在父亲族中，而统治着这个地方。他们如有姊妹，也可以不回去，而在本村结婚，开始另一个朝代。这样慢慢地，或者不是骤然地，该村长所有的一切特权、威望与职务，都被这一群人承受过去。他们是村民与土地底“主子”，他们是正式会场底主席，一切需要排难解纷的事，都由他们来说话；更要紧的是，他们掌管了当地的专利与巫术。

这一切事实，都是亲眼目睹的；现在再看看掩藏这等事实的神话。有一个故事说，由拉巴义附近原来的孔钻出来的，是姊妹两个：一个叫芭塔不鲁（Botabulu），一个叫芭怒玛迦拉（Bonumakala），她们出来以后，立刻就到吉利味那底中部，都在欧玛拉迦那落户。这里先有一个女人掌管着巫术与一切权利，可是她们被她所欢迎；所以她们在这首都的权利，就有了神话底赞许

了（关于这一点，以后尚要说）。后来两姊妹因为纤维织的美丽裙子上的香蕉叶而有争吵，姐姐便对妹妹说了在土人看来极有侮辱性的话：“我在这里，我遵守一切的禁忌。你去吧，你可以吃林中的猪，可以吃叫作‘迦他开鲁发’（katakayluva）的鱼。”这便是沿海区的酋长虽在实际上与欧玛拉迦那的酋长等级相同而不遵守同一的禁忌的缘故。沿海区的村民也有同样的故事，只有一点不同；即是说，发命令的妹妹是叫姐姐留在欧玛拉迦那遵守一切禁忌，而自己到了西方。

西那开他地方的说法则说塔巴鲁分族原有三位女祖，大姐住吉利味那，二姐住库薄马（Kuboma），三妹来西那开他，而带来迦罗马（Kaloma）壳盘，起始了当地这种工业。

以上一切观察，都是关于马拉西族底分族之一。旁的分族，我底记录上有十几个，都是等第低的，都是守着自己底地方，没有移到旁处去；有的分族，如布瓦伊他鲁底人，更是最受蔑视的一类（pariah）。这些人，虽然族姓相同，图腾相同，行礼的时候也与等第最高的齐肩并列，可是在土人看来，则是完全不同的一个阶级。

二 路库巴族

我们在进行另一种解释或者说重拟历史的实况以前，顶好把旁的族底事实也说出来。路库巴族或者是居第二位重要的。他们中间有两三个分族，直接次于欧玛拉迦那底塔巴鲁分族。这些分族底祖先叫作毛利（Mwauri）、木罗卜外马（Mulobwaima）与土达瓦（Tudava），这三个人都是来自拉巴义附近四大族底图腾兽所自来的主要孔。他们以后到了吉利味那底几个重要中心，又到了附近的岛吉他发（Kitava）与发库他。我们已经知道，关于起

源的主要神话上说，在狗与猪那一幕发生以前，路库巴族原是等第最高的。大多数的神话人物与动物，也都属于这一族。神话上的伟大文化英雄土达瓦即属这一族，而且有个分族就叫土达瓦，就以他为始祖。与部落间的关系及仪式的贸易有关的神话英雄，大多数也都属于路库巴族。（参看著者西太平洋阿勾挠次人，页三二一）。部落中大多数的经济巫术，也属于这一族。在发库他、路库巴族底势力已受塔巴鲁族底笼罩，假定还没有取而代之的话；然在那里，路库巴族依然还有巫术底专利；依然还维持神话底传统，说自己比那些僭窃的人出身高。这一族中低等的分族，也比马拉西族少得很多。

三 鲁夸西西加族

第三大图腾单位鲁夸西西加族，关于神话或文化历史等使命，比较可称述的不多。在主要的起源神话上，不是他们被人完全忽略了，就是始祖人或动物所得的任务是极不足轻重的。他们没有特别重要的巫术，在神话上没有地位。唯一重要的一点，乃在土达瓦这套故事中巨敌刀口泥坎（Dokonikan）这个怪物是属于鲁夸西西加图腾的。迦卜洼库（kabwaku）村村长属于这一族，也是提拉陶拉（Tilataula）区底酋长。这一区永远是与吉利味那本部有敌对的潜在关系的，提拉陶拉底酋长也是等第最高的塔巴鲁人底政敌。这两派随时会起争端。不管哪一面打败了逃出去，和议总是可以用仪式来完成的；完成了以后，双方又都保持与前差不多的关系。欧玛拉迦那底酋长即使是被提拉陶拉打败了，在和平恢复以后也永远保有超越的地位，多多少少地统治着敌视的区域。迦卜洼库底首领要在某种限度之下执行欧玛拉迦那底酋长底命令；在先前，特别是要执行死刑的时候，欧玛拉迦那底酋

长都是命令他这潜势中的政敌去执行。欧地酋长所以地位优越，完全是等级的缘故。然有一大部分，他所以有势力，所以被旁的土人所畏惧，则是因为他有重要的雨和太阳的巫术就这样，鲁夸西西加族底分族之一，是最高的酋长底政敌，是他底刽子手，在战争的时候，又是平等的。因为在平时塔巴鲁底优势没有人反对，在战时，迦卜洼库底陶利瓦加 (Toliwaga) 则同样被人认为更有效更可怕的。鲁夸西西加族常被看作笨伯。可是有一两个分族是等级很高的，常与欧玛拉迦那底塔巴鲁人互通婚姻。

四 鲁库拉布他族

第四大族鲁库拉布他只有等级低的分族。他们人数最少，与他们联在一起的巫术也只有黑巫术。

我们要将这些神话加以历史的解释的时候，当前便是一个基本的问题：在传说与神话中所有的分族，我们必得看作同一文化底当地分枝吗？还是可以更大胆一点，说他们是不同文化底代表，是不同的移民线上的单位呢？倘若采取第一种态度，则一切神话，历史材料，社会事实等，所指的不过是局部以内的运动与变迁；我们已经说过的也就够了，也没有甚么可以加添的了。

帮助后一种更大胆一点的假说的，乃有主要的起源神话将四大族放到很有意思的地点这个事实，拉巴义在西北岸，那是水手顺着季候风可以登岸的唯一地方。况且说，在一切神话里面，移民的方向，文化的趋势，文化英雄底行踪，普通都是由北而南，有时由西而东，这是土达瓦全套故事底方向，也是移民神话底方向，也是大多数仪式贸易“苦拉” (Kula) 传统底方向。所以我们假定有个文化影响在多岛海底岸上由西北向东南发展，是很合理的，这个影响，向东可到雾德腊克岛 (Woodlark Island)，

向南可到当特罗嘎窦多岛海 (D'Entrecasteaux Archipelago) 这个假说，是由一些神话中冲突成分暗示出来的，如狗与猪底。冲突，土达瓦与刀口泥坎底冲突，吃人与不吃人的兄弟之间的冲突。假定我们承认这种说法，则有以下的话可说。最早的文化层当为鲁夸西西加与鲁库拉布他两族所代表。后者是在神话上先由地内出来的，可是两族都是土生的，因为他们不是水手，他们底社会常在内地，而且他们底业务主要是农业。鲁夸西西加底主要分族陶利瓦加普通仇视塔巴鲁这样显然后来的移民，也合乎这种假说。杀了吃人怪刀口泥坎的那位维新的文化英雄土达瓦，属于鲁夸西西加族，这个说法，也合乎我们底假说。

我特别要说得清楚，可以看成移民单位的，是分族，而不是各大族。包括许多分族的大族，乃是很松懈的社会单位，是被重要的文化裂痕所分割的：这是不容驳辩的事实。即如马拉西族，有等级最高的分族塔巴鲁，又有最受轻视的分族如布瓦伊他鲁底瓦布阿 (Wabu'a) 与古末索索帕 (Gnmsosopa)。移民单位的历史假说，更要解说的是分族与大族底关系。在我看来，不大重要的分族似乎也是先到的，他们底图腾联系，乃是土达瓦与塔巴鲁一类的强有势的移民到了之后因普遍的社会改组过程而有的结果。

历史的虚拟复制，需要一些附加的假说，每一个都是言之成理的，但每一个都不能不说这是假造的；而且多一个假设，便多一层不切实。整个的历史复制都是理智的把戏，有引力而动听闻，随时会侵袭实地观察人的，但观察人若确守耳闻目睹的实在界而不为理智的把戏所震撼的时候，这一套玩意儿是到不了观察界与正确的结论范围以内的。我在上面提出来的规模，是超卜连兹底社会、神话、风俗等事实，自然摆布起来的。但我并不认为这有甚么重要，而且以为即使对于一个地方知道得至矣尽矣，一位人文

学家所能作的也超不了尝试的谨慎的复制。倘若积起多数的这类复制规模而加以较量，也许会指明价值所在，也或者指明完全无用。这类复制规模，也许是只当有用假说，激动人更精密地搜集传说以及一切传统与社会异点，才算是价值所在。

在传说所指示的社会理论这一面看起来，历史复制的把戏是不相干的。神话对于未被记录的历史不管隐含了甚么实体，可是神话底作用乃在遮掩历史事件，所产生的某种矛盾，而不是将这类史实记录得正确清楚。与有势的分族扩展相联络的神话，在某几点上是忠于事实的，因为它记录了事实底不调协。神话在不调协中提供的事故，即使不是要掩藏不调协，也是要加以粉饰的；这等事故，最容易是假的。我们已经见到几项神话，乃因地点不同而不同。在旁的例子中，神话所提供的事故，便是来拥护原来不存在的权利。

神话底历史观察是有趣味的，因为神话看成整个的以后，不能算是清醒没有偏见的历史，而是永远为一种目的而制造的——为的是完成一种社会功能，提高某一人群，或者对于反常的现状来加以根据。这一套的观察也使我们知道：在土人底心目中，近接的历史、半历史的传说，以及纯粹的神话，都是彼此交融，形成相接连的顺序，而实际尽着同一的社会功能。

这又使我们回到我们最初的论点，以为神话最重要的地方，乃在它有回溯既往，瞻顾当前而自成活的实体那种性质。在土人看来，神话既不是虚构的故事，也不是死的过去的记录，乃是关于更大的实体的陈述。这实体，既包已往，又包现在——还活着的现在。显然地，神话当社会有吃力的地方便是功用最大的地方，即如社会地位底悬殊与优先及属从底不同之类。无疑地，历史变迁影响最大的时候，也是神话要尽任务的时候。好，关于神话现在的这一套话，可以说是事实，至于根据神话能够复制历史

到甚么程度，那便永远是可以怀疑的了。

我们定然可以取消一切解明说与象征说，使它不来拨弄关于起源的神话。这类神话里面的人与物，外表甚么样就是甚么样，并不是本来面目隐藏起来的象征。至于神话底解说作用一层，这里（神话）并没有问题要解答，没有好奇心要满足，没有理论要建设。

- ① 这种母系而父方 (patriarchal) 同时并存的婚制，本来很复杂。欲明这等宗族与统系底社会学与心理学，可参看著者在心理杂志 (Psyche) 所发表的论文，一九二三年十月份的“原始社会中两性心理与宗亲基础”，一九二四年四月份的“心灵分析与人类学”，一九二五年一月份的“母权社会中的复识 (Complex) 与神话。”第一篇已收入心理杂志小丛书于一九二七年出版的《父与原始心理》一书以内。
- ② 参看作者在人类杂志 (Man) 一九一八年一月份“坦卜连兹人之间的战争与武器”一文关于这等事实的记载，以及赛利格曼 (C. G. Seligman) 教授底英国新几内亚之梅兰内西亚人 (The Melanesians of British New Guinea) 页六六三——六六八。
- ③ 读者若欲详知这里的地理历史各点，应参看著者西太平洋网勾搭次人接五一页的附图。

第八章 死底神话与生底轮转

有的起源神话会将人在地底下的生活，与人死后现在的灵界生活来加以比较。这样，人类起源与个人归宿之间又增加一个神话的联结，与人生联在一起。我们已经见到与人生的联结，是在了解神话底心理与文化价值上十分重要的。

荒古的与灵的存在之间的平行点，尚可加以进一步的说辞。死后的鬼魂去到土马岛（Tuma）。他们在那裡钻进一个特有的孔，钻到地内。这是一个与人类发祥钻出来的事正相反的手续。更重要的事，乃是在土马地下的魂灵生活经过一个期间以后，人也会苍老而生皱纹，必要经过脱皮的手续而返老还童。荒古的人在地下的生活也是这样，初钻到地面上的时候还有这种本领，还是万古常春的。

人类丢了这种本领，乃是因为看着似乎小事，实际又很要命的一件事。古时候在卜洼待拉（Bwadela）村住着一位老太婆，她底女儿，与女儿底女儿，那就是真正母系底三辈同堂，有一天祖母与孙女同到潮水所及的河中洗澡，孙女在岸上候着，祖母走得很远，到了看不见的地方。老太婆脱去她底皮，被潮水冲到河边植物丛中去，她这样变成少女，回来与孙女相见。孙女认不出来，很害怕，叫她离开。她很生气，回到浴地，找着旧皮，然后再见孙女。孙女这回认清了，赶快说：“一位少女到这裡来了，我很害怕，将她赶走了。”祖母则说：“你不乐意认识我。好吧，你会变老的——我则要死去。”祖孙二人回了家，中辈母

亲正在作饭。老太婆向女儿说：“我洗澡去了，潮冲走我底皮；你底女儿不认识我，将我赶回去。我以后不脱皮了。我们都变老。我们都得死。”

这以后，人类便丢了脱皮的本领，不再永远年轻。唯一保存着这种本领的动物，乃是“下方动物”——乃是蛇、蟹、蜥蜴与壁虎：它们所以有脱皮的本领，就是因为人也在地底下住过。可是这些动物出到地面以后，仍然还会脱皮。假定人住在上方的话，则“上方动物”如鸟，如蝙蝠（*flying foxes*），如昆虫，便也会有脱皮的本领而可永远不老了。

根据普通的说法，这便是神话底止点。有时，土人更加上旁的话，比较灵的生活与原始社会底共同点；有时加重爬虫底重生情形；有时只提到丢皮这段事故便了。故事底本身，没有多少重要，任何不曾将它来与关于死亡与来生的思想、风俗、仪礼等背景加在一起研究的人，也都觉着这故事没有多少重要。这神话显然是将人类先前具有变年轻的本领与以后失掉这种本领的信仰，加以展开而戏剧化罢了。

这样，祖母与孙女之间的小冲突，结果竟使一切人类不得不投降于年老所给的衰朽过程。然而这还不是现在由老而死的命运所有的全副原因，因为在土人底逻辑中，只是衰老朽败还不算是必死的左券。我们若打算了解他们底全套信仰，便得研究病、朽、死各种因素。超卜连兹人对于病与死是的的确确的乐观派。强壮精神与身体完全无缺，是自然的现状；非有外物与超自然的原因，人是不会不这样的。小的事故如过劳、中暑、过食，或暴露之类，可有临时的小病。在战场上受了枪伤，或中毒；或堕自岩石与树，便可残废或死亡。这一类的事故，以及其他如被鳄鱼或鲨鱼咬等事，是否完全没有黑巫术在背后，乃是可以讨论的。至若极凶险而要命的病，则任何疑问也没有，总是由于某种黑巫术。最

流行的巫术，乃是巫觋用咒语仪式使人长各种病的普通办法。这其间包括一切病理学上的病，只有来势极猛的暴发病与时疫不在其内。

黑巫术底发源，总要在南方去找超卜连兹多岛海有两个地方是黑巫术所自起源的，或者说是由于当特罗嘎窦多岛海传到那里的。一个是巴屋 (Ba'u) 与布瓦伊他鲁两村之间的拉魏窝 (Laway-wo) 林，一个是南方的发库他岛。这两个地方，现在还是最可怕的巫术中心。

布瓦伊他鲁这一区，是岛内社会等级最底的。但同时，居民又是最好的木质雕刻家，最专长的纤维编织家，而且吃鞭尾鱼 (stingaree) 与林中猪这样下等的食品。这些土人有族内婚底长久历史，大概就许代表岛中本地文化最古的一层。他们底巫术是由南边多岛海一个蟹带来的。这个蟹，不是说由拉魏窝林中一孔钻出来的，就是说游行天空由天上堕在那里的。蟹出现的时候，有一个一条狗走到那里。蟹是红的，因为体内有巫术。狗看见这个，要下口。可是蟹杀了狗，又来害人。然而看了看他底死样，又怪可怜的；蟹有所动于中（“肚子动了”），于是使他复活。这个人给了他底凶手而兼救命恩人的蟹一大宗代价（一个“坡迦拉”——pokala），请它教巫术。它教了他以后，立刻就被他用巫术杀了。这个人便遵照现在还相信遵照的一种规矩，害了一个近人。从那以后，他乃是保有那种巫术的唯一人物。现在的蟹是黑的了，因为已经没了巫术；然因原来是支配生死的匠手，现在还死得很慢。

南边的发库他岛，也有相类的神话。他们叙述，怎样一个人形而非人性的东西到了恼满贝岛 (Normanby ls) 北岸某地一段竹子里。竹子被水冲向北方，流落到耶否 (Yayvau) 岬或发库他岸上为止。临村夸打吉拉 (Kwadagilla) 来了一个人，听见竹

内有声，于是将竹剖开。怪这样出来以后，便传给他巫术。根据南边的报告人，这是黑巫术真正起始的地点。巫术由发库他传到布瓦伊他鲁底巴屋，并非直接传自南方的多岛海。发库他传统底另一种说法，陶瓦屋 (Tauva'u) 这个怪到发库他，不是由竹子，乃是用更冠冕的方法。恼满贝岛北岸塞瓦土帕 (Sewatupa) 地方有个大树，是怪魔常住的地方。树以后被人伐了，躺在海里，树根还在恼满贝岛，干与枝则渡了海，以树顶接触发库他。所以巫术在南方多岛海最蔓延，介乎各岛之间的水中充满了住在树枝树杈的鱼，而将巫术传到超卜连兹的乃是发库他底南岸。因为树顶上有三怪，两男一女，传给了岛上居民一些巫术。

我们在这些神话故事里面，只有一套信仰底结系之一，那就是关于人类归宿的一套信仰底结系之一。我们必是知道了土人对于巫术底性质与势力的一切思想，知道了土人对于这等事的感情与恐怖以后，才会了解神话里的事故，才会体会出这些事故底重要。只有显明的故事，提到巫术底来临，并不足说尽或者解说一切超自然的危险。急症与暴死，土人相信不是男巫所作的，乃是飞行的觋婆干的；因为后者底行迹不同，超自然的本领也更大。关于这类巫术底起源，我找不到任何神话。然在另一方面，包围着这等巫术行为与性质的有一套信仰，可以叫作现时流行的神话。我在西太平洋阿勾挠次人这本书（第十章，特别是二三六——二四八、三二〇、三二一、三九三各页）已经讲得很详细，不在这些里重复了。然而我们要明白，相信某人有超自然的势力，这样“曾参杀人”的心理是会产生继续不断的“故事流”的。这类的故事可以说是对于超自然势力的坚强信仰所产生的次要神话。相类的故事也有关于男巫的——“布洼迦屋” (bwaga'u)。

时疫是众恶魔底直接影响；众恶魔“陶瓦屋”，我们已经见到，是在神话上常被看作一切黑巫术底根源。众恶魔在南方有固

定的住所。有时他们也到超卜连兹多岛海，人眼看不见他们，可见他们在夜间穿行村落，摇着哗啦哗啦的葫芦（一种树上的，原名lime-gourds），响动着木刀。土人听到这种声音的时候，便充满了怖畏，因为被“陶瓦屋”用木刀砍的便只有死，而且这种袭击永远是死的人很多。时疫“列力亚”（Ieria）便到了村内。有时恶魔变作蛇，可以被人看见。将这种蛇与普通的蛇分出来，不是容易的事，但加以分别是十分重要的，因为“陶瓦屋”若被伤害，便要报仇杀人。

在这里也是一样，不是说到过去而是现在发生的故事或当代神话底四周，有无数的具体故事来丛集着。有的故事，竟是我在超卜连兹的时候才发生的。当时有很严重的痢疾，一九一八年始发作的也许就是“西班牙感冒”。许多土人说是见了“陶瓦屋”。在瓦魏拉（Wawela）出现过一个极大的蜥蜴，打死这蜥蜴的人不久就死了，紧接着就是时疫在村内流行起来。我在欧布拉库（Oburaku）的时候，村内疾疫正盛。我所乘的船，水手们看见一个真的“陶瓦屋”。一条各种颜色的蛇在一株树（mangrove）上出现，但我们底船临近的时候，很怪地倏忽不见了。只是因为我近视眼，或者也因为我不懂怎样看一个“陶瓦屋”，我没有亲眼看见这个奇迹。这一类的故事，在哪一个区域都可由土人问得一二十。这一类的蛇要放在高台上，前面摆上珍品；亲眼看见过的土人郑重地告诉我，说这不是不常作的事，我自己则没有见着过。同时，有些觋婆说是与“陶瓦屋”有过关系；有一个现在还活着的觋婆，说是的确这样的。

我们在这个信念中，见到许多小神话怎样在大题目之下随时产生出来。所以关乎疾病与死亡的一切主力的信仰，以及包括这类信仰底一部的显明故事，土人常作见证的一件一件超自然的事故，乃是形成一个有机体的。这等信仰，显然不是理论或解说。

一方面，这是文化行为底全称复成体，因为黑巫术不仅是相信有人作，而且是实际在作着——最少在男巫是这样。另一方面，我们现在讨论的复成体，包括着全套对于疾病与死亡的实用反应！它表现人底情绪，人底预兆；它影响人底行为。神话底性质，又在这里显示给我们，实在不只是理智的解说。

那么，我们现在认清了土人底观念——关于在过去妨害他返老还童在现在危害他底生存等等因素的观念。这两种损失之间的关系，不妨就便说一说，不过是间接的。土人相信，虽然任何黑巫术都可影响儿童、青年或者壮年，与影响老年一样；但老年是更容易受巫术影响的。所以丢了返老还童的本领，最少是受巫术侵害的准备。

所以以前有个时期，人虽然有老与死，死后为鬼灵，可是鬼灵依然在村中与亲属同在，就象现在一年一度的鬼节(milama)他们回来团聚那样。当时一个老太婆底灵是照例与活人同在，有一天她蹲踞在寝台底下的地上。她底女儿正在分配家里人底饭，有羹自椰子壳的杯中撒出，烫了她。她乃责备她底女儿。女儿说：“我以为你走了，我以为你是在一年一度的鬼节才回来的”。于是她很生气，乃说：“是的，我就到土马去，住在地底下”。她拾起一枚椰子，分成两半，自留有三个眼的那一半，将另一半给她底女儿。“我给你没有眼的这一半，你好看不见我。我留下有眼的一半，以便我同旁的灵回来的时候，可以看得见你”。这就是人看不见灵，而灵看得见人的缘故。

这个神话提到鬼节，那是鬼灵返村而宴庆进行的时候。一个更显明的神话，又说到这个节是怎么成的。一个吉他发的女人死时，抛下了怀孕的女儿。后来降生了一个男孩子，没有奶给他吃。一个临岛的男人将死的时候，受她底托，给母亲带个信到灵界去，请她给孩子带吃的来。女灵带了一篮子灵食，回到村子，且

行且啼：“我带的是给谁的食物哇？我是给孙子带来的呀；我是给孙子送食物哇”。他到了吉他发岛底保马给马（Bomagema）岸，放下篮子，向女儿说道：“我带来了食物，那个人说叫我带食物来。可是我很弱，我恐怕一般人以为我是觋婆”。于是她烧了一枚芋，给了她底孙子；然后到林间给她底女儿作园子。可是她回来的时候，女儿吓了一跳，因为她的的确象一个觋婆。女儿说：“你走吧，你到土马那灵界去吧。人家要说你是个觋婆”。她抱怨道：“你为甚么赶我走呢？我以为我是要住着给孙孙作个园子的。”女儿只是说：“去吧，回到土马去吧！”于是她拾起一枚椰子，分成两半，将没有眼的给女儿，自己留下有眼的。她告诉女儿说，一年一度，她会同旁的灵在鬼节回来看看人，但人看不见她们。这就是一年一度的节所以是现在这样的缘故。

要了解这些神话故事，不能不对照来看土人对于灵界的信仰，鬼节中一切行动，以及土人灵学上^①死人界与活人界底关系，人在死后，都到土马底地下世界去。进门时必经过灵界底守卫陶庇雷他（Topileta）。新来的人要将殉葬的贵重品——灵的部分，献给他。他见了旁的灵以后，先死的亲友便来欢迎他，他也给他们报告人世间最近的消息。于是他在灵界中安居乐业，与地上相同；但有时被希望与欲求所染，好象真是一个乐园罢了。可是即使这样说得好听的人，也并没有快到那里的热心。

活人与灵界交通，有好几种方法。许多人看见过已故亲友底灵，特别是在土马附近。还有，现在，而且自远古以来也好象是一样，有的男男女女会在出神的时候或睡觉的时候，走得远，到下界去。他们参加灵界的生活，返往传递新闻消息与重要音信。在一切之上，他们很乐意将活人底食物与贵重礼物带给灵界。这些人可告诉旁人，而将灵界说得逼真。他们也可使活人而有亲爱的人故去者因得到死者底消息而大得慰安。

在一年一度的鬼节，灵都由土马回本村来。给他们搭一个特别高的台子，以便坐在上面，临高下望，观望活的亲属在底下的行动与娱乐。食物积聚得很丰富，以使他们喜欢，且以满足活人。这一天，村长底房子与重要富厚的人家底房子之前，都将贵重品摆在席上。村中要遵守许多禁忌，以免损害了鬼灵。热的汤一定不要撤了，以免象神话中那个老太婆似地，有鬼灵过了伤。村人都不要坐，不要劈劈材，不要要弄枪棒，或投掷散碎东西，以免伤了“巴婆马”，伤了鬼灵。灵显示他们在场，是用快意与不快意的征兆，而且表示他们高兴或不高兴。小不痛快可用不好闻的气味来表示，大不满意便有坏天气、差错与损伤器物等。在这种场合之下，以及重要的灵媒出神的时候或者有人将死的时候，灵界对于土人似乎很近很真实的。很显然，神话正适合这等信仰，而为一个有机部分。一面是表现在今日宗教信仰宗教经验里面的人与灵底关系，另一面有神话中种种事故，这两面是直接密切地并行着。在这里，神话也是布景远近相连的大背景，布景底一端是个人经验，是个人所关心、所恐惧、所忧虑的事，另一端是荒古第一次发生的同类情形，而介在两端之间的则有信仰底习俗摆布，以及根据个人经验与前辈记忆而叙述的具体例证。

我报告事实与讲神话的方法，乃隐含了范围很大内容相连的信仰方案。这项方案，自然不是清楚地存在土人民俗之中。然它的确相当于一项具体的文化实体，因为土人一切关于死亡与来生的信仰、感情与预兆等具体表现，都穿插在一起，形成一个有机的单位。我们已经提出的各种故事与观念，都彼此交融，土人会很自然地指出彼此平行之点，以及彼此底联带关系。神话，宗教信仰，关于灵界与超自然的经验，实在都是同一题目底各部分，相当的实用态度，也在行为上表现出来，即与灵界相交通的企图。神话只是一个有机体底一部，它们乃是土人信仰中几点重要

关头发展成的显明故事罢了。我们考查镶在故事里的各种题目时候，乃见到都是可以叫作特别不快意或消极真理的，那就是长生术底丢失，疾病底侵袭，巫术致成的死亡，鬼灵不与活人永远接近，但又部分地可以交通之类。我们也见得到，这一套的神话比起源神话更来得彼此连接，同时又更复杂。我们不必多事追究，就可以说，这是因为提到了更深一层的玄学问题，因为讲人生归宿或命运的问题而有的强烈感情，要比讲社会事实或保状的问题而有的激动力量深刻得多了。

无论如何，我们也见到，神话所以走进这等问题之点，不是要用更多的好奇心或者旁的更有讨论的余地的甚么心性来解说，而是要用情绪色彩与实用要点来解说。我们已经见到，神话所着重而镶在故事里面的观念是特别痛苦的。在制定一年一度的鬼节故事中，要点乃在人底仪式行为，乃在因灵而遵守的禁忌。这些神话所申述的题目，本身自明，用不着再加“解说”，神话连一部分的这种使命也没有。神话实在作的，乃是变化感情腾溢的预兆；这预兆底背后，即对于土人，也见到是埋伏着一个不可避免的无情命运。神话第一步是认清这种命运。第二是将这样大而模糊的恐惧放进琐琐家常事底范围以内。人们所希冀的避免衰老而返老还童的本领，就这样为一件小事而丢失，这小事，是妇孺子所可避免的。活人与亲爱的死人不能见面，乃是由于移动椰子壳的杯一点不小心以及一点小争论。疾病又只是来自一个小小动物，因人与狗遇到蟹的事而起源。人类底过失与偶然不幸之事，就这样变本加厉了。命运与不可救药的事又这样弄成人类过失范围以内的事了。

为了解这个起见，或者应该觉得到，土人实际对于死的情绪态度，不管是他自己底死或者近人底死，并不是完全被信仰与神话观念所指导的。他对于死的紧张怖畏，要暂且不死的强烈欲

求，以及与亲爱的人一别永别的忧伤，都使他怀疑当地风俗、观点、仪式等自然使他相信的乐观法，以及逝者容易接近的说法。人死了以后或者人要死的时候，有不容否认的模糊疑团。与好几个病得很重的土人作长时间的谈话，特别是与痨病朋友巴吉多屋（Bagido'u）的谈话，我感觉到半吐露而说不了 亮 的心情，但同时又没有疑惑是他们谁都有的：那就是他们谁都有的悲哀，悲哀生命无常，为观无几；谁都有的恐惧，恐惧不可避免的人生尽头；以及谁都有的疑问，疑问是否可以永免死亡，或者至少是否可以暂缓死期。可是同时，他们又谁都依靠信念中所给的希望。他们要用关于灵界的神话、故事与信仰那样跃跃欲生的图画，掩盖上大无着落的情绪上的空虚——张大了嘴要吞没这种图画的空虚。

① 皇家人类学社杂志一九一六年有一篇文章“巴婆马：图卜连兹岛死者之灵”
(Balorna, Spirits of the Dead in the Trobriand Islands) 已将这些事实记述下来。

第九章 巫术底神话

现在我们稍为详细地讨论另一类神话故事，即与巫术有关者。就多种观点来看，巫术都是原始人对于客观界的实用态度最重要最神秘的方面。那也是现在人类学家关心最切争论最多的问题之一。傅雷兹尔（Sir James Frazer）给这种研究奠定了基础，也用著名的巫术学说树立起冠冕堂皇的上层建筑。

巫术在西北梅兰内西亚地位之大，使肤浅的观察人都不久会觉察到它底势力。可是它底运用在初见之下，并不十分清楚。巫术好象是各处都可出现，但也有极重要极关切的活动而出奇地没有巫术。

土人没有作芋园而不用巫术的。可是有几等重要的耕作，如养椰子、培植香蕉、橡果与“面包果”（bread-fruit，一种树上的果，似桑葚似橘，烧成似面包，故名）等，并没有巫术。渔业这只次于农业的重要经济活动，有的有发展很高的巫术。如打鲨鱼的危险活动，追不可必得的“迦拉拉”（kalala）或“脱乌兰”（to'ulam）等工作都是充满了巫术的。可是用毒获鱼这同样重要但比较容易比较可靠的办法，便甚么巫术也没有。造独木舟，因有技术上的困难，需要有组织的劳动，预备的又是永远危险的事业，所以仪式是复杂的，与工作深切地联在一起，而认为绝对不可必少。造房子，在技术上是同样困难的工作，但即没有危险，又没有偶然性，也没有造独木舟所需要的那种复杂的合作，所以任何巫术也没有。木雕是一种极重要的工业，有的地方

是一种普遍的职业。谁都是少学壮行，在这些地方便没有巫术。另一种雕刻，刻在乌木或硬木上，在全地方都是有殊特技巧与艺术本领的人来作，则有巫术为技巧与会心底主要根源。在贸易一方面，重要的仪式贸易叫作“苦拉”(knla)的，乃是被巫术包着；至于完全商业性质的小规模的以物易物，则完全没有巫术。战争与恋爱等行为以及关乎命运与自然势力的，如疾病，风与天气，在土人信仰之中，几乎完全为巫力所支配。

就是这样草率的检讨，也可使我们得到重要的通论，作为进一步的很方便的起点。凡是有偶然性的地方，凡是希望与恐惧之间的情感作用范围很广的地方，我们就见得到巫术。凡是事业一定，可靠，且为理智的方法与技术的过程所支配的地方，我们就见不到巫术。更可说，危险性大的地方就有巫术，绝对安全没有任何征兆底余地的就没有巫术。这便是心理因子。然巫术也执行另一项十分重要的社会功能，我在旁处已经说明过。巫术在劳动组织与有计划的布置上是积极的质素。它也供给打猎行为以主要的控制力量。所以巫术整个的文化功能，乃在填平极重要的业务而未被人类操了左券者所有的缺憾与漏洞。为达到这种目的起见，巫术便给原始人以一种坚信，坚信他有成功的力量，又给他以精神的实用的技术，在普通的方法不中用的时候来应用。巫术就这样使人进行最重要的业务而有自信心，使人在困难情形之下而保持心理的平衡与完整——那就是没有巫术底帮助便会被失望与焦思，恐怖与恨怒，无从达到目的的恋与莫可如何的仇等等弄得一蹶不振的情形。

巫术就这样与科学相近，因为它永远有一定的目的，与人类本能，需求与事业相联结得很密切。巫术是被用来达到实用的目的，它与任何旁的艺术与技艺一样，也被理论所支配，也被许多原则底系统所支配，以便行动的方法可以有效。所以巫术与科学有许

多相似之点，可以采取傅雷兹尔底话，很相宜地管它叫作伪科学。

我们试更深切一点考查巫术底性质，则知不管采取任何形式，都为三项要素所组成。举行巫术的时候，永远有字眼说出来或者唱出来，永远要有某种仪式行为，而且永远有个主礼的人。所以我们在分析巫术性质的时候，不能不判别咒语，仪式与施术者底情状。我们立刻也可以说，我们所关心的那一部梅兰内西亚，咒乃是巫术要素中特别重要的。对于土人，所谓知道巫术就是知道咒，任何巫术行为之中，仪式都是集中在咒语底唪诵。仪式与施术者底熟练，不过是帮助咒底保存与应用的限制条件罢了。这对于我们现在的论点十分重要，因为咒语与传统的说词特别是神话，有极密切的关系。①

几乎每一类的巫术都有说明它怎样存在的故事。这等故事要说，那个特殊的巫术公式在甚么地方甚么时候到了人类手里，怎样成了当地一个团体底私产，又怎样可以转手。然而这等故事并不是巫术起源底故事。巫术没有“起源”，不曾被创作或发明。一切巫术都只是由起始便“存在”便是一切人类关心得急切而非完全用常态的理智努力所可支配的种种事物与过程底主要帮助。咒、仪式，与咒与仪式所要控制的对象，乃同时并在。

所以一切巫术底实质都在传统的完整。巫术只是由荒古到现在累代相传一点损失一点掺杂也没有，才会有效。所以巫术在时间上的传送，需要一个谱系，需要一种传统的护照。这便是巫术神话。至于神话可以怎样使巫术行为有价值有实在性，神话怎样与巫术效能的信仰混在一起，都顶好是用具体的例子来加以说明。

我们知道，在梅兰内西亚人底生活之间，爱情与异性相恋，是有重要地位的。他们就象一切南洋民族一样，性的行动都很自由方便，特别是在结婚以前。然而通奸是要受惩罚的，同一图腾族以内也严禁两性关系。在土人眼里，最大的罪犯，乃是乱伦。

即仅设想弟兄姊妹之间乱伦关系，也是使人震怖的。弟兄与姊妹二人，在这个母系社会之中是宗亲系统最密的人，可是连自由谈话都不可能。不但他们彼此之间不能说笑话，不能领首微笑；即在这个之前提到那个，也是顶不讲究，顶失体统的。然到本族以外，则自由范围极大；爱的追求，具有各种各样的趣意，甚至十分引人入胜。

一切两性相恋，一切诱人的本领，都相信是在恋爱巫术以内。土人以为奠定这宗巫术的，是过去一段姻缘；讲述这段戏剧似的姻缘的，是很奇怪而结局很悲的弟兄姊妹乱伦的神话。我在这里，只能简单地提一提。② 这两个年轻的人与母亲住在一个村子以内，有一天他为旁人用的施了恋爱巫术的油，被他误闻了一下。她这样弄得欲火难禁以后，追他到海滨，而行爱的行为。事毕彼此很恼丧，不吃不喝，共死在山洞中。一种香草由他们底骨骼中生出来，便是以后配制恋爱巫术最有力的主要成分之一。

我们可以说，巫术神话更比旁的蛮野神话是给施术者找社会权利上的根据，制定仪式，保障信仰，相信所希冀的事物可因行术以后的奇迹而如愿以偿。

我们关于巫术神话底社会功能的发现，可以完全证实傅雷兹尔在金枝（Golden Bough）前部所阐发的势力与宗亲起源说。根据傅氏底说法，社会统制底起点，主要由于巫术。因为我们指明巫术底效能怎样与当地的权利，社会的联系，以及直接的世系相联结，我们便可在给传统、巫术及社会势力等接笋的一套原因线索上加添另外的一结。

① 参看西太平洋阿勾挽次人，页三二九、四〇一，以及后本译本上编第五章，二节至四节。

② 这个神话已被著者在所著蛮野社会里的性及其抑制（Sex and Repression in Savage Society）说得详细，而且讨论了社会布景。原书已被译者译成中文，改名为两性社会学：《父系社会与母系社会底比较》，由商务出版。

第十章 结 论

译者按：这结论只是下编底结论。

我在全书底企图，都是要证明，神话在一切之上乃是一个文化力量；但它不只是文化力量而已。它显然也是一个记述，而且是记述便有文学一方面。文学这方面，固嫌大多数的学者加重得过火，但完全忽略了也不是。神话包含着以后成功史诗、传奇、悲剧等根苗；而且神话已被各种民族底创作天才用到史诗、传奇、悲剧等文学以内，已被用到文明中自觉的艺术以内。我们已经见到，有的神话不过是干燥的陈述，几乎没有任何起转与戏情；有的神话，如恋爱神话或造独木舟的巫术与航海事业等神话，又显然是戏剧似的故事。假定篇幅许可的话，我可以叙一叙关于文化英雄土达瓦长而复重的英雄记。这位英雄，既杀了一个吃人怪，报了母亲底仇，又举办了许多文化事业。^① 比较这等故事，或者可以说明，为甚么有的神话适于以后文学的发展，有的便在文学上没有收获。只有社会的优先权，法律的证书，系统与当地权利底保障，都不足在情感领域进行多远，所以没有文学价值的要素。信仰，在另一方面，不管是巫术信仰或宗教信仰，则与人类深切的欲求，人类底恐惧与希望，人类底热情与情操等等关系密切。爱与死的神话，失掉了长生不老，逝去了“黄金时代”，贬斥到乐园以外等等故事，以及乱伦与黑巫的神话，则与悲剧，抒情诗，言情小说等艺术形式所需要的质素彼此相激荡。我们底说法，即神话底社会功能说，因为说明神话与信仰底密切关系以及

仪式与传统底密切关系，可以帮助我们对于蛮野故事底文学展望认识得更深一层。然而这个题目，不管怎样使人迷惑，也不能在这里多所申述了。

我们一开端曾驳难了两派关于神话的学说：一派说神话是自然现象底诗歌，一派是安住郎（Andrew Lang）底见解，以为神话在实质上是一个解说，是一种原始科学。我们底检讨，已经指明：这两种心理态度没有一个是在原始文化中占有优制地位的，哪一个也不足解释原始神圣故事底形式，它们底社会布景，或它们底文化功能，然而我们一经觉到，神话底主要作用，乃在颁发一个社会保状，或者建立行为上古已有之的道德榜样，或者巫术上荒古无上的奇迹——一经觉到这些，便也显然知道解说的质素与关心自然的质素，必在神圣的传说中有存在。因为一个先例是可以解说后来的事故的，不过解说所用的观念是动机与后来的情节，完全不是原因与结果的科学关系。我们要感觉到巫术神话是多么重要的，巫术与经济事业是多么关系密切的，则对于自然的关心，也很明显。然而这种关心，又不是对于自然现象的理智了解或诗意的冥想。神话与自然之间必有两个联结：一个是对外界某方面实用的关心，一个是用巫术来控制某种现象以济理智经验之穷那种需要。

我再声述一下，本书所讨论的神话，是蛮野神话，不是文化高的神话。我相信，研究神话在原始社会以内的功能与运用，应该预料到研究高等文明底神话所得的结论。这等高等文明底神话材料，到了我们底手里已是孤立的文学记载，没有实际生活底背景，没有社会底上下文。这就是西洋古代民族与东方死文明中所有的神话。典据的学者研究神话，应该由人类学家学习点甚么。

当代活的较高文化中，如印度、日本、中国，以及欧、美所有的神话学，本可因原始民俗信仰底比较研究，而有会心；另一方

面，文明社会也可对于蛮野神话学加以重要的补充与解说。这个题目是十分超过本书范围以外了。然我要加重这一项事实：人类学不只应该利用我们底心理我们底文化来研究蛮野风俗，也应该利用石器时代所给我们的远近布景来研究我们自己底心理。（译者圈）在心理上与更简单的文化民族相处一些时候，我们可以对于我们自己登高一望，可以对于我们自己底制度，信仰与风俗，有一种客观的认识——有一种大小长短比例中的认识。假若人类学能使我们这样各具会心，这样养成幽默风趣（不致认自己底一切都算天经地义），那么，我们都可以说它是一个很伟大的科学了。

我们现在已检讨完了事实，得到了相当结论：只要简单地收束一下就是了。我要指明的，是土人累代相传的民间故事，乃活在部落生活底文化系统以内，而不只是说一说，这就是说，与一个故事有关的观念、情感、欲望等，并不是说故事的时候才经验得到，乃是故事底相对部分在某种风俗，道德规律，或仪式行为中得以建立的时候便也经验得到。这里便是几类故事中很大的不同之点。火旁的故事里面，社会上下文很少，传说则更深入地方的部落生活之中，神话则有最重要的功能。神话是陈述荒古的实体而仍活在现代生活者，可因前例而给某种事物以根据，可使人有古来的榜样而有道德价值，社会制度，与巫术信仰。所以神话不只是个叙述，也不是一种科学，也不是一部门艺术或历史，也不是解说的故事；它所尽的殊特使命，乃与传统底性质，文化底延续，老年与幼年底关系，人类对于过去的态度等等密切相联。简单地说，神话底功能，乃在将传统溯到荒古发源事件更高、更美、更超自然的实体而使它更有力量，更有价值，更有声望。

所以神话是一切文化底必要成分之一。我们已经见到，神话是随时重生的，每一项历史变迁都创一个神话，可是神话只是间

接地与历史事实有关。神话是活的信仰所有的恒常副产品，因为活的信仰需要奇迹；也是社会现状底副产品，因为社会现状要求先例。也是道德规律底副产品，因为道德规律需要赞许。

我们也许野心太大了一点，会给神话下个新定义。我们底结论已含有以新方法来研究民俗故事的意义，因为我们已经指明，民俗故事是不能脱离仪式、社会学，甚或物质文化而独立的。民间故事、传说与神话，必要抬到平面的纸面生活以上，而放到立体的实地丰富生活以内。至于人类学的实地工作，我们显然是在要求一个新的方法来搜集事实。人类学家不要在传教士底庭院，政府底机关，或者开垦底家园等享福的地方，配带了铅笔与记事簿，或者有时更来一点“威士忌”酒与汽水，而听报告人底口述，面记故事，而使一张一张的纸充满了蛮野人底字句，他应该走到村子里去，应该看土人在园子、海滨、丛林等处作工，应该跟他们一起去航海，到远的沙洲，到生的部落，而且观察他们在打渔，在交易，在行海外仪式贸易。一切的知识都是要因亲眼观察土人生活而得来丰满，不要由着不甚情愿的报告人而挤一滴一点的谈话。实地工作也可是头手货或二手货，（译者圈）即在蛮野人之间，即在棚居之中，即在不与实际吃人或猎头的事实相远的地方，也可以有这种分别。露天的人类学，与传闻的笔记相反，难是难，但也极有趣。只有露天的人类学，才会给我们原始人与原始文化底八方玲珑的景色。这样的人类学告诉我们关于神话的话，说它不但极不是无聊的心理消遣，而且是与环境的实用关系中一件重要的成分。

这些话底权柄与优点，又不是我底，而是傅雷兹尔底。金枝已有关于神话底仪式与社会功能等理论，我底小小贡献，只在将它用实地研究加以试验，加以证明，加以例证而已。这种理论，已含在傅氏对于巫术的研究，含在他对于农业仪式底重要性大刀

阔斧的阐发；含在他底Adonis, Attis, Osiris (一九〇六年出版) 与Spirits of the Orn and of the Wild(一九一二年版) 二书给繁殖礼的中心地位。傅氏在这些著作与旁的著作之中已在原始信仰底言与行之间证明密切的关系；他指示给我们，故事与咒底字句暨仪式与典礼底行为，乃是原始信仰底两方面。浮士德(Faust) 深奥的哲学追究，到底是言居先还是行居先；在我们看，乃是错误的。人一起始，便起始了说得出办得来的思想。人而无言，不管这言是清醒的理智谈话，是巫术里的咒，或是对于神祇的乞吁，便都走不上文化冒险与成就的伟大奥底赛(Odyssey) 之路。

① 土达瓦神话重要情节之一，已记于心理杂志 (Psyche) 一九二五年一月份卷五，
著者《母权社会中复识与神话》一文，页二〇九——二一〇。

附录

参考书目

译者按 这书目原附上编之末。但前后通用处极多，因附全译本之末。作家年代亦一并查出列入。

原始宗教巫术知识等主要著作

一 老眼光

- 1 泰勒(E. B. Tylor 1832—1917)：原始文化 (Primitive Culture)，两卷，一九〇三年。
- 2 麦克林南 (J. F. McLennan 1827—1881)：古代史研究 (Studies in Ancient History)，一八八六年。
- 3 司密斯 (W. Robertson Smith)：闪族宗教演讲录 (Lectures on the Religion of the Semites)，一八八六年。
- 4 安住郎 (Andrew Lang)：宗教底创造 (The Making of Religion)，一八八九年。
- 5 同：巫术与宗教 (Magic and Religion)，一九〇一年。

二 新眼光

- 6 傅雷兹尔 (Sir James G. Frazer)：金枝 (The Golden Bough)，十二卷，一九一—至一四年；单行本，一九二二年（其中与此刻的译本有关的一部，已为译者译成中文，名交感巫术，商务出版）。
- 7 同：图腾制与族外婚 (Totemism and Exogamy)，四卷，一九一〇年。
- 8 同旧约民俗学 (Folk-Lore in the Old Testament)，三卷，一九一九年。

9 同：长生信仰与死人崇拜 (The Belief in Immortality and the Worship of the Dead)，三卷，一九一三至二四年。

10 克老雷 (E. Crawley 1869—1924)：神秘蔷薇 (The Mystic Rose)，一九〇二年。

11 同：生命树 (The Tree of Life)，一九〇五年。

道德史

12 魏斯特马克 (E. Westermarck 1862—)：宗教观念底起源与发展 (The Origin and Development of Religion)，二卷，一九〇五年。

13 哈蒲浩 (L. T. Hobhouse 1864—1929)：演化程中底道德 (Morals in Evolution)，第二版，一九一五年。

14 卜林顿 (D. G. Brinton 1837—1899)：原始民族底宗教 (Religions of Primitive Peoples)，一八九九年。

15 普罗易斯 (K. Th. Preuss 1869—)：宗教与艺术底起源 (Der Ursprung der Religion und Kunst)，一九〇四年。

16 马罗特 (R. R. Marett 1866—)：宗教底门槛 (The Threshold of Religion)，一九〇九年。

17 羽拜耳 (H. Hubert 1872—1917) 与牟斯 (M. Mauss 1872—) 合著：宗教史杂记 (Mélanges d'Histoire des Religions)，一九〇九年。

18 任耐丽 (A. van Gennep 1873—)：人生阶段底礼仪 (Les Rites de Passage)，一九〇九年。

19 哈利逊 (J. Harrison 1850—1928)：德摩丝 (Themis)，一九一〇至一二年。

20 金 (J. King 1874—)：宗教发展史 (The Development of Religion)，一九一〇年。

21 史密特 (W. Schmidt 1868—)：神的观念底起源 (Der Ursprung der Gottesidee)，一九一二年。

22 杜尔干 (E. Durkheim 1858—1917)：宗教底初始形式 (Les Formes élémentaires de la Vie religieuse)，一九一二年。

23 埃伦魏席 (P. Ehrenreich 1855—1914)：普通神话学 (Die Allgemeine Mythologie)，一九一〇年。

24 威易 (R. H. Lowie 1883—)：原始宗教 (Primitive Religion)，一九

二五年。

三 百科全书

25 冯特 (Wilh. Wundt 1832—1920)：民族心理 (Völkerpsychologie)；一九〇四年起。
26 黑斯亭 (J. Hastings 1852—)，宗教伦理百科全书 (Encyclopaedia of Religion and Ethics)，一九〇八至一二年。

四 原始知识

27 雷威卜鲁 (L. Lévy-Bruhl 1857—)：低级社会心理 (Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures)，一九一〇年。
28 薄阿斯 (F. Boas 1858—)：初民心理 (The Mind of Primitive Man)，一九一〇年。
29 图恩瓦德 (R. Thurnwald 1869—)：“原始民族心理学” (Psychologie des primitiven Menschen)，见一九二二年柯福柯 (G. Kafka) 所编比较心理学大纲 (Handbuch dervergl. Psychol.)。
30 勾裸外则 (A. A. Goldenweiser 1880—)：古代文明 (Early Civilization)，一九二三年。
31 威易：原始社会 (Primitive society)，一九二〇年。
32 克婆伯 (A. L. Kroeber 1876—)：人类学 (Anthropology)，一九二三年。

五 详论梅兰内西亚著作

33 考灵顿 (R. H. Codrington)：梅兰内西亚人 (The Melanesians)，一八九一年。
34 塞利格满 (C. G. Seligman 1873—)：英属新几内亚之梅兰内西亚人 (The Melanesians of British New Guinea)，一九一〇年。
35 图恩瓦德：所罗门岛与俾斯麦多岛海之研究 (Forschungen auf den Salomoninseln und Bismarckarchipel) 二卷，一九一二年。
36 同：贝那婆社会 (Die Gemeinde der Bánaro)，一九二一年。
37 马林福斯基 (B. Malinowski 1884—)：麦卢土著 (The Natives of the Malu)，一九一五年。
38 同：“巴婆马” (Baloma)，见一九一六年皇家人类学社社报 (Trans of the R. Anthrop Institute)。
39 同：西太平洋阿勾施次人 (Argonauts of the Western Pacific) 一九二二

年。

40 同：三篇论文，见一九二三至二五年心理杂志（*Psyche*）三卷二期，四卷四期，及五卷三期；一为“原始社会中两性心理及宗亲基础”（一九二三年十月，以后收入心理杂志小丛书一九二七年出版之父与原始心理中），一为“心灵分析与人 类学”，一为“母权社会中复识（Complex）与神话”。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

□ □ = □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ — — □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ =

□ □ = 1 3 3

S S □ = 0

□ □ □ □ =

